# Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

ANTHROPOS

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

# LAS ARMAS DE LA CRÍTICA

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

# F I L O S O F Í A

101

grupo editorial
siglo veintiuno

**siglo xxi editores, méxico**
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

**siglo xxi editores, argentina**
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

**anthropos editorial**
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

# LAS ARMAS DE LA CRÍTICA

*Prólogo de Axel Honneth*

Gianfranco Casuso
Luiz Gustavo da Cunha de Souza
Marcus Döller
Laura Elena Flórez-Hincapié
Federica Gregoratto
Stephan Gruber
Regina Kreide
Sebastián León
Kurt C.M. Mertel
Gustavo Robles
Arvi Särkelä
Camilo Sembler
Justo Serrano
Thomas Telios
Sebastián Tobón
Manuel Zelada

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ANTHROPOS

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
ISBN: 978-84-16421-89-3
ISBN (Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú): 978-612-317-340-1
Depósito legal: B. 9.621-2018
Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano
Imagen de portada: Albert Requena Ramiro
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia. com; 917021970/932720447).

# PRÓLOGO

*Axel Honneth*

No hay mejor muestra de la vitalidad de una tradición teórica que su continua revisión crítica por las generaciones más jóvenes. Este libro, que refleja los resultados de la colaboración entre el Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Grupo de Trabajo Internacional de Teoría Crítica del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, representa de forma paradigmática una prueba de ello.

Ya la existencia de una fructífera cooperación entre ambos lados del Atlántico encarna, sin duda alguna, una prueba del interés constante que despierta el legado de la teoría crítica. Pero, aún con más fuerza que cualquier simple cooperación, este libro es señal de la persistencia con la que las intenciones y objetivos de esta corriente teórica mueven los ánimos de una joven generación, así como las sugerentes y altamente productivas ideas que puedan emerger a partir de su discusión. Quince jóvenes filósofos y filósofas, en su mayoría doctorandos o posdoctorandos, discuten aquí una serie de problemas frente a los cuales nosotros, la vieja generación, nos vemos confrontados continuamente en nuestro intento de reactualizar la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

El espectro de las cuestiones que se discuten en este libro abarca desde dificultades metodológicas sobre la fundamentación de la crítica, pasando por la tematización de problemas social-ontológicos, hasta los intentos de volver a hacer fructíferas las ideas de Marx para el proyecto de la teoría crítica. Todo ello merece ser incluido en los debates futuros sobre un desarrollo de esta teoría adecuado a su tiempo. Todos los trabajos han sido elaborados con aquella combinación de curiosidad, respeto y fres-

cura necesaria para mantener viva una tradición. Por ello, los viejos defensores de la teoría crítica podemos sentirnos felices de haber encontrado un grupo de jóvenes fuertemente comprometidos, inteligentes y con ganas de renovación. Ello nos empuja a continuar un trabajo que, con mucha seguridad, necesita seguir siendo corregido a través de la crítica y el debate.

Quiero agradecer a los dos editores, Gianfranco Casuso y Justo Serrano, su iniciativa de recopilar los resultados de las discusiones que tuvieron lugar entre sus compañeros y compañeras y hacerlos llegar al mundo de habla hispana. Tal como he dicho, nada puede dar mejor signo de la vitalidad de la tradición de la teoría crítica que un volumen como este, pleno de apasionantes contribuciones dedicadas a la comprobación de su vigencia actual.

*Frankfurt, julio de 2016*

# INTRODUCCIÓN

*Gianfranco Casuso*
*Justo Serrano*

Este libro ha sido pensado como una introducción general a los muy diversos temas que la teoría crítica ha abordado desde sus orígenes. A pesar de esta declarada pluralidad, las contribuciones se articulan en torno a un mismo tópico: el análisis de los obstáculos para la autorrealización humana, de sus causas y de los medios para superarlos. Estos obstáculos, por lo general relacionados con el concepto de patología social, son inherentes a los procesos de constitución social e individual, por lo que su superación solo puede provenir desde el interior de los órdenes sociales y tener a los propios actores como agentes del cambio. «Patología social», «constitución normativa de la sociedad» y «crítica inmanente» son, de esta manera, los tres ejes principales del libro, aunque la manera de entender a cada uno de ellos y de articularlos productivamente dependerá de los enfoques conceptuales elegidos por los autores.

Los trabajos que conforman este libro coinciden en la necesidad de continuar con una tarea fundamental que ha estado presente desde los inicios de la tradición inaugurada por la Escuela de Frankfurt: la elucidación del rol histórico que los procesos de reificación y la ideología han jugado en el ocultamiento de una distorsionada e injusta construcción del espacio social. Este espacio, reproducido a través de prácticas e instituciones, se instaura como una segunda naturaleza que dota a los órdenes sociales de un aura de ineludibilidad, volviéndolos incuestionables y herméticos. Pero la unidad temática de los trabajos que aquí presentamos va más allá, pues estos coinciden también en la idea de que para superar esta situación y sus síntomas patológicos se requiere alcanzar una liberación de determinadas facultades epistémicas, las cuales deben permitir un aumento del grado

de reflexión y de la posibilidad de reacción frente a lo que a primera vista se presenta como un destino inevitable. Esta forma de autoconocimiento, que según los representantes de la teoría crítica implica siempre una ganancia de racionalidad social, no suele darse sin luchas que buscan romper con la inercia de los órdenes sociales y revelar su esencial contingencia y falibilidad.

En este escenario, la crítica social aparece como un intento de superación de los obstáculos sociales para el florecimiento o autorrealización humana. En esa medida, la crítica es una forma de praxis posible solo desde el punto de vista de aquellos que experimentan estos obstáculos. Por lo demás, puesto que se asume que la realidad oculta, más que revela, injusticias y distorsiones en el tejido social, esta crítica no puede darse únicamente en una dimensión fáctica, sino que debe orientarse, de forma retrospectiva, al análisis de los procesos históricos de constitución de las estructuras normativas de la sociedad para reconstruirlas y desvelar las contradicciones latentes surgidas de sus complejos mecanismos y rutinas de producción. Llevar a cabo esta tarea requiere contar con una ontología de lo social que esté en condiciones de explicar la constitución distorsionada de la realidad. El título del libro —*Las armas de la crítica*— quiere precisamente hacer justicia a todas estas aproximaciones metodológicas que harían posible el cuestionamiento de aquellas estructuras que obstaculizan la autorrealización humana. Las contribuciones han sido agrupadas en cuatro partes según el enfoque desarrollado por cada autor.

En la primera parte figuran originales aportes metodológicos para el estudio de las causas principales de las patologías sociales. Estos trabajos articulan una multiplicidad de autores, corrientes y disciplinas vinculados todos a la posibilidad de una reconstrucción crítica, en clave epistémica, de los diversos mecanismos sociales de opresión y exclusión. Los trabajos de la segunda parte se reapropian creativamente de los precedentes clásicos utilizados por los fundadores de la teoría crítica para iluminar diversos aspectos de los problemas que hoy aquejan a nuestras sociedades. A la vez, esta reapropiación muestra la vigencia y originalidad de la tradición crítica, pues la hace dialogar con el pensamiento y las tendencias actuales. En la tercera parte los autores analizan las tesis de destacados representantes de la Escuela de Frankfurt explorando aristas poco conocidas de su obra. A través de una investigación profunda, los autores in-

tentan mostrar algunos aspectos de dichas tesis que merecen ser corregidos o complementados con el fin de cumplir con el afán de cuestionamiento y renovación permanente que inspirara tanto a los fundadores como a los actuales representantes de la teoría crítica. La cuarta parte se enfoca en la obra de autores que no están directa o comúnmente asociados a esta tradición teórica, pero que pueden constituir una fuente de inspiración para desarrollar nuevos aspectos de la teoría crítica o echar luces sobre otros de viejo cuño. El libro se inicia con un diálogo entre Regina Kreide y los miembros del Grupo de Trabajo Internacional de Teoría Crítica, realizado en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, en julio de 2015. En dicha entrevista, Kreide discute sus ideas acerca del modo de afrontar teórica y prácticamente los principales problemas sociales y políticos en un marco global en el que nuestras ideas de democracia y libertad están sufriendo profundas transformaciones.

Como ya se ha mencionado en el Prólogo, este volumen es el resultado de la estrecha colaboración, a lo largo de dos años, entre el Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Grupo de Trabajo Internacional de Teoría Crítica del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Durante este tiempo, los miembros de ambos grupos coordinaron sus esfuerzos y actividades de investigación para orientarlas hacia una meta común. Queremos agradecer a los autores del libro y a Regina Kreide, por su inestimable colaboración, así como, de manera especial, a Axel Honneth por su apoyo constante y desinteresado, no solo en relación a este proyecto sino, sobre todo, durante el largo proceso de formación intelectual y personal que junto a él seguimos en Frankfurt muchos de los que aquí escribimos. A Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas les damos las gracias por el cuidado trabajo de edición de los textos. Asimismo, estamos en deuda con Miguel Giusti, director del Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP, y Pepi Patrón, vicerrectora de investigación de la PUCP, sin cuyo apoyo el presente libro no hubiera sido posible. Finalmente, agradecemos a todos los pensadores y pensadoras que inspiraron la realización de este proyecto, el cual surgió en el centro mismo de la teoría crítica y, esperamos, ayudará a revelar sus alcances, actualidad y capacidad de reinvención en otros muchos lugares del globo.

# DEMOCRACIA EN CRISIS

## UN DIÁLOGO CON REGINA KREIDE

El presente texto recoge la conversación llevada a cabo el 10 de julio de 2015 en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt entre Regina Kreide y los miembros del Grupo de Trabajo Internacional de Teoría Crítica (GTITC). Participaron de la discusión: Gianfranco Casuso, Luiz Gustavo da Cunha, Marcus Döller, Kurt C.M. Mertel, Gustavo Robles, Camilo Sembler y Justo Serrano.

GTITC: *Usted sostiene que, a diferencia de otras teorías contemporáneas de la democracia, una teoría crítica se encontraría particularmente capacitada para mediar, de modo adecuado y no empírico, entre la teoría política y la teoría social, si es que diagnostica impedimentos estructurales para la participación democrática y, por ello, surge de situaciones de injusticia vividas (y no de principios puramente teóricos). Frente a ello, cabe preguntarse qué criterios permiten identificar aquellas experiencias negativas y, además, si el bloqueo estructural de la democracia constituye un criterio de identificación suficiente. Citando un ejemplo que usted misma ofrece: ¿cómo podemos sostener que la mercantilización o la economización de bienes de primera necesidad supone, de hecho, un proceso digno de ser criticado sin traer a colación otros criterios normativos (por ejemplo, premisas social-ontológicas, representaciones de la vida buena, etc.)? Dichos procesos están frecuentemente acompañados por movimientos contestatarios o de resistencia, de modo tal que «no necesariamente» se limitan a procesos políticos de participación. ¿No sugiere, acaso, su ejemplo que una teoría crítica acerca de la democracia depende también y necesariamente de otros criterios normativos?*

RK: Muchas gracias por la pregunta. Antes de abordarla directamente, quisiera comenzar ofreciendo un breve diagnóstico, con la esperanza de que, con ello, mi posición resulte más clara. Considero que la teoría liberal tiene, más que nunca, un problema. Examinemos esto más detalladamente.

Resulta evidente que las sociedades europeas se encuentran bajo gran presión. Europa se ve sacudida por ataques terroristas y cercada por escenarios de guerra. Refugiados mueren en los límites exteriores del continente o acampan apiñados en barracas en Turquía, el Líbano, Yemen o —aunque una minoría— en algunos países europeos. La crisis financiera, aunque siga siendo el tema dominante en los medios, en la política y en la sobremesa, parece, en comparación con lo anterior, un mero resfriado: una situación incómoda, pero inofensiva y pasajera.

El bello y apacible mundo, en el que nos habíamos instalado cómodamente aquí en el norte de Europa, nos muestra ahora su cara violenta, la cual había permanecido exitosamente oculta hasta este momento. La teoría política establecida, sin embargo, calla sobre este asunto —desconcertada, incrédula, desvalida—. ¿Se debe esto acaso a las inexplicables circunstancias?, ¿a la dificultad para comprender las nuevas constelaciones de la política nacional e internacional? ¿O acaso se debe a la teoría misma? ¿Qué ha pasado con la disciplina científica que se arrogaba la capacidad de dar cuenta de la legitimidad de los órdenes políticos? ¿Sueña, como preguntase Kant, el dulce sueño de la paz perpetua?

Este cuestionamiento fundamental yace en la base de mis textos más recientes. A continuación, quisiera intentar una respuesta.

Tras el fin de la Guerra Fría, cuando todo apuntaba a «un orden mundial» para todos, en el que todos se encontrasen bajo la ondeante bandera de un orden básico libre, de la democracia, y de un capitalismo políticamente domesticado, el liberalismo parecía haber alcanzado su meta. La idea de sociedad de impronta soviética defendida por el socialismo había implosionado irremediablemente y podía verse, de forma vaga, cómo se formaban sociedades democráticas sobre sus ruinas, sociedades que empezaban a respirar la libertad del intercambio mercantil capitalista sin fronteras y de los centros de producción barata.

La teoría política no permaneció libre de la influencia de estos desarrollos históricos. Otfried Höffe escribió, en 1999, un

libro muy respetado sobre la transnacionalización de la democracia, mientras que, en el mismo año, John Rawls extendió su *Teoría de la justicia*, de 1971, desde el ámbito nacional al ámbito internacional (Höffe, 1999; Rawls, 1999 y 2002). La teoría y la política estaban más cerca que nunca: incluso si algunos «pueblos» iban a necesitar algo más de tiempo y «Occidente» debía salirles al encuentro en lo que concernía a concepciones de la democracia y la justicia, a largo plazo, se creía, todas las sociedades se desarrollarían en la línea de una concepción liberal de la libertad, el Estado de derecho y la justicia. La realización de la fantasía kantiana de una «paz perpetua», de acuerdo con la cual la interacción de democracias nacionales y del derecho internacional coactivo produciría una constitucionalización democrática al amparo de las Naciones Unidas, parecía estar al alcance de la mano. Francis Fukuyama hablaba incluso del «fin de la historia» y hasta hace poco Samuel Moyn veía en los derechos humanos la única utopía por conquistar.

Entretanto, sin embargo, las herramientas teóricas del liberalismo resultan tan insuficientes como intentar apagar un feroz incendio con una pistola de agua. Los valores liberales ya no son válidos como metas irrestrictamente deseables. Los sistemas de reglas globales económicos y políticos —desde la Organización Mundial del Comercio, pasando por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, hasta los tratados de comercio planificados como la Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión (TTIP, por sus siglas en inglés)— introducen a los ciudadanos en reglamentaciones que «limitan» la libertad, reglamentaciones sobre las cuales los ciudadanos solo pueden influir indirectamente, en caso puedan hacerlo en absoluto, a través de representantes estatales elegidos democráticamente. Una política económica neoliberal ha expulsado de las cabezas de ciudadanos y políticos, por igual, el ideal mismo de la igualdad civil. Un liberalismo, al que le hacen falta valores capaces de dar sentido, deja el espacio abierto para distintas variantes de sexismo, racismo y, también, para posiciones extremistas religiosamente ataviadas, a las que solo puede responder, en caso pueda responder, con un «nosotros seguimos sabiendo qué es lo mejor para ustedes». En lugar de los deseados órdenes normativos internacionales justos ha aparecido, hace buen tiempo ya, un desorden político altamente violento en el que tan solo se ofrece una respuesta muy titubeante frente a la guerra, la per-

secución, la huida y la situación de los refugiados. ¿Por qué le resulta tan difícil a la teoría liberal —y no me excluyo aquí— reaccionar frente a estos desarrollos que no son ya novedosos?

Considero que una primera causa del problema es que el liberalismo no ofrece herramientas conceptuales de análisis adecuadas para los nuevos conflictos de valores e intercambios bélicos. Tomemos, por ejemplo, a Rawls, quien marcó la teoría política y la filosofía de los últimos treinta años como ningún otro filósofo, y examinemos con más exactitud qué ofrece para lidiar con Estados no democráticos en situaciones de conflicto.

La manera en que Rawls se ocupa de los llamados «Estados proscritos» (*outlaw States*) es particularmente reveladora. Los Estados proscritos vulneran domésticamente los derechos humanos, mientras que, internacionalmente, no quieren insertarse en estructuras del derecho internacional (2002, pp. 114 y 238, n. 6). Algunos ejemplos de estos Estados podrían ser Corea del Norte o Somalia, pero también la figura pseudoestatal del autodenominado «Estado Islámico». Los Estados proscritos se caracterizan por disponer de un territorio y un gobierno propio, a la vez que carecen de una serie de cualidades decisivas de un Estado reconocido internacionalmente —una Constitución convincente, la aceptación de derechos humanos fundamentales, principios del Estado de derecho, condiciones democráticas mínimas, así como una política exterior cooperativa—.[1] Ahora bien, resulta interesante que Rawls opte por la intervención militar como instrumento para lidiar con los regímenes proscritos. A saber, las sociedades democráticas tendrían la responsabilidad de recurrir a todos los medios necesarios contra estos Estados fallidos (Shue, 2002, p. 308). La guerra sería el único medio a través del cual las sociedades bien ordenadas podrían imponer sus intereses razonables (no racionales) a los Estados proscritos (Rawls, 2002, p. 114). Más aún, dado que las sociedades democráticas poseerían un «mayor nivel de legitimación», tendrían incluso derecho de emprender una «guerra justa» contra los proscritos.

---

1. Al respecto, véase la útil taxonomía presentada por Henry Shue (2002, p. 308): 1) pueblos (Rawls, 2002, pp. 26-30): *a*) liberales (pp. 23-25, 26-28), *b*) «decentes» (pp. 2, 71 ss., 75-81); 2) sociedades (ni pueblos ni Estados): *a*) «menos favorecidas» (pp. 3, 77, 114, 131 ss.), *b*) benignamente absolutistas (pp. 77, 117); y 3) Estados normalmente caracterizados como Estados proscritos: *a*) orientados hacia el expansionismo y, al mismo tiempo, internamente represivos (p. 114), *b*) no expansionistas, pero internamente represivos (p. 238, nn. 1 y 6).

En este contexto, puede justificarse un evento como la Guerra de Iraq, de 2002 a 2003, como la única posibilidad de acercarse un poco más a un orden mundial «justo». La formación del así llamado Estado Islámico como consecuencia de una política estadounidense fallida es, sin embargo, la triste ironía de tal proceder bienintencionado: tras la intervención en Iraq, contraria al derecho internacional, se decidió, por ejemplo, instaurar un sistema de representación proporcional que permitiese a las fuerzas de ocupación dividir a la población en chiitas, sunitas y kurdos. Esto no tuvo como resultado la mejora de la representación política, sino, más bien, la profundización y fijación de las diferencias étnicas existentes.

Una segunda razón metódica que explica la actual debilidad del liberalismo consiste, en mi opinión, en que, en la mayoría de los casos, no establece vínculos entre el análisis de las condiciones sociales y la fundamentación de los órdenes políticos. Al liberalismo —y no solo a él— le hace falta remitirse a la sociedad. Pero, ¿por qué sería beneficioso para ambas partes, en primer lugar, un vínculo entre la teoría política y la teoría social? Quisiera mostrar que la teoría crítica brinda algunas respuestas a esta pregunta.

En primer lugar, el enfoque en la teoría política implica una restricción innecesaria que no le hace justicia a la realidad social. La teoría política se cierra, de este modo, a toda la diversidad de presupuestos sociales y culturales de la sociedad. Asimismo, se cierra a preguntas en torno a quién es incluido o excluido de procesos políticos y por qué motivos, así como en torno a qué mecanismos conducen a la exclusión social. ¿Cómo puede llegarse, según el clásico problema del ser y el deber ser, de las condiciones empíricas a la evaluación de situaciones sociales?

La teoría crítica ha ofrecido, desde el principio, una respuesta a este problema. La razón práctica no se agota de ningún modo en el mero deber, más bien, ella solo despliega su efectividad en la realidad. La tarea de la ciencia reconstructiva es poner de relieve aquellos ideales performativos y normativos por medio de los cuales puede sacarse a la luz las distorsiones de la falsa conciencia. En la teoría habermasiana, la reconstrucción racional articula los presupuestos del acuerdo comunicativo, mientras que la crítica social muestra los déficits del acuerdo dado en situaciones concretas (Habermas, 1999, p. 187; Iser, 2009, pp. 364-366). Hauke Brunkhorst se remite nuevamente a la interpretación he-

geliana del «signo histórico» kantiano, en la medida en que hace uso de la noción de «conceptos existentes». Según ella, un concepto existe no solo en la ciencia sino también en la vida cotidiana de los actores sociales (por ejemplo, la «igualdad» o la «libertad»), por lo que permanece en la memoria colectiva (2014). La praxis misma informa acerca de cuáles conceptos son adecuados para cuestionar relaciones sociales.

Esto se vincula directamente con un segundo punto. La teoría crítica no es pensable, ni siquiera epistemológicamente, sin remitirse a la praxis. Karl Marx y, posteriormente, Max Horkheimer fueron los principales responsables de que se superaran las premisas excesivamente estrechas de la filosofía trascendental. Mientras que, para Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la reflexión teórica aún debía alcanzar su conclusión en el saber absoluto de la filosofía, Marx se ocupó de los procesos «materiales» reales. La teoría debe, como subrayase más adelante Horkheimer, describirse a sí misma como una parte del complejo vital que pretende captar (1937, p. 245). Así, la teoría reflexiona, desde el principio, sobre sus propias condiciones, en la medida en que se comprende a sí misma como «parte de la praxis» que ella describe. Consecuentemente, problemas como la explotación, la enajenación y la exclusión no pueden solucionarse en la teoría, sino solo en la praxis (Habermas, 1968, pp. 14 ss. y 84). En otras palabras, la teoría se convierte en ciencia de la praxis.

En tercer lugar, la relación entre teoría y praxis influye en cómo uno juzga una acción, una institución o una situación social. La mayoría de teorías liberales implican una «creencia moral en el progreso» independiente de las condiciones empíricas. Parten de la presuposición de que las sociedades se encuentran en el camino social evolutivo hacia la «paz perpetua» (Kant), hacia la «mayor libertad posible» (Rawls) o hacia la justicia global. Desde este punto de vista, las decapitaciones públicas escenificadas, las violaciones como arma de guerra, la tortura, la esclavización y otras brutalidades se muestran como retrocesos reprochables, pero solo transitorios. Se trataría de un tropiezo en el camino hacia un mundo mejor, el cual no requeriría de mayor análisis empírico. Así, escribir la historia se convierte en una celebración de los propios logros.[2]

2. Robin Celikates, 2015. «Slow Learners: On Moral Progress, Social Struggle, and Whig History» [manuscrito inédito].

En cuarto lugar, una teoría crítica de la sociedad vuelve a poner la perspectiva de los sujetos en juego. Jürgen Habermas criticó a Marx por no haber diferenciado suficientemente entre formas empíricas y crítico reflexivas del conocimiento. En contraste, Habermas destaca el carácter «autorreflexivo» de la crítica social. En el acto de autorreflexión, el sujeto se vería a sí mismo como un individuo atrapado por las presiones de los procesos de trabajo minuciosamente organizados, como un individuo entregado a las exigencias de un mundo altamente tecnificado y movilizado, un individuo a merced de la impotencia política, y reconocería su catastrófica situación (1968, pp. 14 ss.; 1999, p. 215).

Finalmente, en quinto lugar, la teoría crítica utiliza la fuerza generalizadora de la negación (Brunkhorst, 2010). Al hacerlo, recurre a un sentimiento de injusticia que se muestra en las clases explotadas, los pueblos oprimidos y las porciones excluidas de la población (Moore, 1978; Shklar, 1992; Fricker, 2010). En la historia de la teoría, casi siempre se ha ignorado la dinámica reflexiva de la negación, con ciertas excepciones regulares (Brunkhorst, 2010, p. 294): Kant, por ejemplo, apoyó la fundamentación del derecho en las lesiones al derecho que cualquiera podía experimentar en cualquier lugar del mundo. Los sentimientos negativos tienen, como Adorno y Habermas saben, un contenido cognitivo que se funda en su «intersubjetividad». Quien se encoleriza por ser explotado tiene un buen motivo que puede compartir con otros. Por eso, el sentimiento moral de humillación de los esclavos no es un mero resentimiento, sino la expresión concreta de una injusticia experimentada. La teoría social va tras esta fuerza de la negación para poder detectar posibles potenciales para la liberación y la emancipación.

Gracias a una interacción de análisis sociales y teorías normativas, es posible ver que el islamismo es un componente de la Modernidad y no un precursor de la misma ni un retroceso a tiempos premodernos. Se lo puede comprender, entonces, como respuesta al vacío, producido por el neoliberalismo, de sociedades altamente individualistas y tecnificadas; a la pérdida de solidaridad y confianza experimentada en estas sociedades; a la única promesa restante del consumo —que nunca desaparecerá, sino que siempre exigirá más—.

Vuelvo ahora a la pregunta, pues se vincula precisamente con esto. ¿No necesitamos criterios más amplios para poder decidir cuándo hablamos de injusticia, de «colonialismo»? Según

la Escuela de Frankfurt más temprana, basta una negación, una negación del mundo, una no-identidad. Enunciar la no-identidad es precisamente lo que basta. No es necesario preocuparnos más por una fundamentación.

Hasta el momento no se ha dicho nada acerca de «por qué» las injusticias pueden ser correctamente llamadas así. ¿Dónde yace la diferencia entre injusticia y ofensa personal? ¿Cuándo se manifiestan las injusticias como algo que se debería cambiar en toda la sociedad? El giro hacia lo normativo se vuelve necesario, a más tardar, en el momento en que ya no queremos tan solo discutir cómo transcurren las luchas por el reconocimiento legal, cultural o político, sino que, además, queremos indagar cuál podría ser su valoración moral.

Para hacerle justicia a la antes exigida reflexividad, primero se debe tener en claro qué es lo que realmente se puede obtener de una reconstrucción social científica de las injusticias y qué no. Una forma de proceder «negativa» de la descripción de distintas formas de opresión permite, para empezar, tan solo identificar los rasgos característicos de un orden social y político injusto. Esto deja, sin embargo, aún sin responder por qué «razones» se justifica moralmente la crítica a las relaciones existentes. A pesar de que, con un descriptivismo negativo, uno puede precisar «que» una situación sea clasificada como justa o injusta, no puede decir «por qué» la evalúa de ese modo. Para ello se requiere de la «fundamentación positiva» de un marco de referencia normativo, es decir, de un principio moral, de una idea de la justicia o de la vida buena —recuérdese la distinción entre el «normativismo descriptivo» y la fundamentación normativa trazada por Honneth (1999, especialmente pp. 261 ss.) a propósito del libro de Margalit, *La sociedad decente*—. Los análisis de las relaciones globales de poder que perjudican seriamente las situaciones de vida constituyen la base para las exigencias normativas que tienen como objetivo modificar las relaciones existentes. Las experiencias de injusticia representan, por ello, un recurso impostergable del cual se nutren motivos para, por ejemplo, principios de justicia vinculantes. Una teoría de la justicia desprovista de estas experiencias permanecería como una empresa «ajena al mundo».

GTITC: *Sobre la respuesta que acaba de ofrecer, ¿es la tesis de la colonización ya un fundamento para ciertas experiencias negativas? Me refiero a si es posible afirmar que los imperativos econó-*

*micos, o el hecho de que los imperativos económicos puedan tener de algún modo poder efectivo en otras esferas sociales, es ya una base suficiente para que las personas perciban sus propias experiencias, sus propias interacciones, como dolorosas.*

RK: Pienso que no existe la neutralidad valorativa. Como científica, uno mira al mundo siempre de una determinada manera. También yo, naturalmente, al ofrecer una fenomenología de bloqueos estructurales, lo hago desde una cierta perspectiva normativa. Pero, ¿en qué consiste exactamente la injusticia? ¿Cómo pueden reconstruirse los bloqueos de la acción y de la comunicación? Permítaseme recapitular brevemente qué es lo que quiero decir con bloqueos de la acción y de la comunicación.

Si uno se enfoca en la fundamentación, no ve cuáles son las dependencias que impiden la interacción ni los bloqueos de la acción que presentan las sociedades capitalistas —bloqueos que dan pie a experiencias negativas de injusticia, pero que también permiten averiguar qué es injusto o justo—. Tampoco percibe uno cuáles son los problemas sociales que deben ser tematizados, para poder proponer cambios apropiados, ni cuánto margen de movimiento hay para eliminar los impedimentos sociales que podrían obstaculizar a un orden más justo. Esto se puede apreciar en dos ejemplos: la explotación emocional y el economicismo cultural.

*Explotación emocional*. Las relaciones de explotación, las cuales nunca desaparecieron, atraviesan hoy una nueva coyuntura a través de los *sweatshops*, los miniempleos mal remunerados, los contratos de corta duración y las prácticas no remuneradas. Entretanto, empero, la explotación se ha extendido también a ámbitos sociales que nunca antes se habían visto sometidos al mercado de este modo. En el cuidado doméstico de los niños y los ancianos se manifiesta una monetarización global de la interacción dirigida a la competencia emocional de las trabajadoras. Así, la frontera entre los que explotan y los que son explotados se ubica no solo entre grupos sociales de una nación, sino entre una élite global y trabajadores globales. Un ejemplo de esto es la «industria de servicio global» (Young, 2003; Ehrenreich y Hochschild, 2003; Lutz, 2006). El trabajo doméstico en Estados industrializados prósperos —6,5 millones de filipinas trabajan como empleadas domésticas y niñeras en hogares en los Estados Unidos de América, Europa, Hong Kong y Arabia Saudita— es, con

frecuencia, la única posibilidad para las inmigrantes de ganar suficiente dinero para que sus familias puedan sobrevivir en su país de origen y uno de sus hijos, o tal vez más de uno, pueda acceder a una educación (Young, 2003, p. 116). La explotación contemporánea, consecuencia de un capitalismo global de servicio, no tiene, por tanto, un rostro meramente monetario. También se explotan recursos emocionales que constituyen la «plusvalía» del trabajo ofrecido (Hartmann y Honneth, 2004).

Una reducción similar de las relaciones íntimas por parte de las presiones capitalistas se muestra en las exigencias globales que se le hacen al flexible, siempre disponible y altamente móvil empleado. Desde hace tiempo, es parte del perfil global de exigencia que el empleado vaya tras el trabajo y el salario deseado y que reaccione flexiblemente a las exigencias de la profesión (Hartmann y Honneth, 2004). La expectativa de la movilidad ilimitada ejerce una presión enorme sobre familias, amistades, relaciones de pareja y planes a futuro. El «hombre flexible» (Richard Sennett) paga un alto precio, pues corre el riesgo de agotarse frente a la constante autooptimización y de perder relaciones resistentes y emocionalmente estables frente a la simultánea promesa inalcanzable de libertad (Neckel y Wagner, 2013). En tales condiciones laborales, el tiempo y el conocimiento del entorno se convierten en un recurso escaso que representa el factor decisivo del cada vez más encogido compromiso social. Las relaciones de trabajo globales con alta flexibilidad geográfica —a niveles de gerencia media y gerencia alta, pero también en el ámbito del servicio doméstico privado— impiden que las personas ahonden en los acontecimientos locales y se vuelvan políticamente activas. Les hace falta simplemente el tiempo, pero también el conocimiento local y las relaciones necesarios para involucrarse (Walter, 2013). Por eso también es que la relación entre democracia y capitalismo es tensa.

*Economicismo cultural*. Otra forma de la economización se muestra en cómo los moldes de acción culturalmente adaptados y referidos a la repartición de bienes públicos son reemplazados por imperativos del mercado. La economización ha llegado entretanto a captar incluso recursos que antes eran considerados no mercantilizables, como el genoma humano, o que eran vistos como bienes comunes, como el suelo o el agua potable. El ejemplo del agua potable expone bastante bien la privatización (parcial) que tuvo lugar bajo los presagios neoliberales en la década

de 1980 y, sobre todo, de 1990. En muchos países del sur global se condicionó, por recomendación o bajo la presión de organizaciones financieras internacionales, el acceso a créditos y ayudas financieras a una liberalización económica y a una reducción del aparato estatal, el cual era percibido como inflado. Esto incluía a los servicios, hasta el momento mayoritariamente públicos, de abastecimiento de agua, los cuales muchas veces padecían de una mala gestión, corrupción y cajas crónicamente vacías.[3] Corporaciones como Suez Environment, Veolia o RWE esperaban obtener grandes ganancias y pusieron manos a la obra: mientras que a inicios de la década de 1990 casi no había participación privada en los servicios de agua y desagüe en los países en vías de desarrollo (ni en los países industrializados), diez años más tarde, empresas privadas se encontraban involucradas en dichos servicios en la mitad de los países del mundo. La ciudad de Berlín también tuvo una mala experiencia con la privatización del agua potable (Dobner, 2010, p. 149).

Las nuevas formas de abastecimiento de agua llevaron a la modificación y destrucción de prácticas vigentes hasta ese entonces; esto ocurrió muy claramente, por ejemplo, en Bolivia (Kreide y Krennerich, 2010, p. 168). En lugares donde, hasta el momento, existía un derecho común al agua y los pueblos y pequeñas ciudades tenían sus propias reglas funcionales para la repartición, orientadas a la satisfacción del interés general, se volvieron dominantes, en corto tiempo, consideraciones en torno a la maximización de la ganancia y a la adaptación al mercado. Sin embargo, la reforma hídrica «basada en el mercado» empezó a sufrir sus primeros contratiempos pocos años más tarde: estos se vieron acelerados por casos de participación privada fallida en los que se recurría a sobornos. La falta de transparencia en la rendición de cuentas por parte del Estado y de las empresas frente a la población condujo a un estancamiento, con respecto a lo que se había prometido, tanto en las inversiones como en el alcance del abastecimiento y a que los precios escalaran de manera desorbitada. Asimismo, se suspendió la obliga-

3. Simultáneamente, el Banco Mundial intentó motivar a operadores privados a que llevasen a cabo inversiones necesarias en todo el mundo de entre 60.000 a 79.000 millones de dólares americanos, prometiéndoles contratos de concesión a largo plazo y cobertura de los costos. En 1992 se llegó a declarar, en la Conferencia de Dublín, el agua como un bien económico, con lo que se aseguraron las condiciones para su mercantilización (Kreide y Krennerich, 2010).

ción a la licitación de concesiones que estaba prevista para toda Europa (*Süddeutsche Zeitung*, 2013). Sin embargo, estos son tan solo logros pasajeros. La reinterpretación del agua como bien económico, en lugar de bien comunal, como consecuencia de la economización cultural ya ha destruido prácticas culturales públicas y funcionales (Achterhuis, 2010, p. 257).

Esta enumeración de formas de «colonialismo» global y económico no pretende de ningún modo ser exhaustiva. Más bien, le haría falta una ampliación sistemática y una saturación más profunda y empírica de aspectos individuales, cosas que, sin embargo, no puedo hacer en este momento. No obstante, deberían quedar claras las agresiones «sistemáticas» que surgen como resultado de las distintas facetas de la globalización neoliberal, las cuales pueden ser puestas al descubierto por una combinación de análisis social crítico y práctica reflexiva. Esto permite mostrar que la explotación emocional y la economización cultural son signos de una amplia transformación de moldes de conducta personal y de reservas culturales de conocimiento por medio de la acción racional funcional orientada a la eficiencia e institucionalización de esto. El acuerdo perturbado entre sujetos, tanto en el espacio público como en la vida privada, lanza un rayo de luz sobre las patologías sociales en un mundo globalizado: las relaciones de explotación no son solo profundamente injustas, sino que también obstaculizan la participación democrática. El tiempo se convierte en un bien decisivo escaso, lo cual pone límites al compromiso político. La explotación emocional implica varios otros recursos temporales y sociales. La mercantilización orientada a la ganancia de los bienes de primera necesidad disuelve las formas de repartición de los mismos, ejercitadas hasta entonces en prácticas culturales.

Una teoría crítica, en resumen, reúne perspectivas empíricas y normativas: las injusticias experimentadas se convierten en objetos de un análisis de la sociedad que revela, desde un punto de vista normativo, impedimentos para la acción y la interacción.

Podría objetarse, por supuesto, que la participación democrática como criterio normativo ha sido presentada de manera muy estrecha. Yo considero que la autodeterminación política es un bien al que no se puede renunciar. Por decirlo en palabras de Ludwig Wittgenstein, ese es el punto en el que la pala llega a roca dura y se dobla. La autodeterminación es algo que no re-

quiere de fundamentación y que, al mismo tiempo, representa una forma no paternalista de decidir cómo es que uno quiere vivir. Es decir, no es necesario que uno ofrezca, desde la filosofía, una «teoría de la vida buena», sino que los mismos involucrados decidan qué es lo bueno y justo para ellos.

GTITC: *El diagnóstico según el cual vivimos en un sistema capitalista posdemocrático se funda en el hecho de que el proceso de globalización es manejado, más bien, por redes de intereses o grupos de control. Así, las cuatro tendencias hacia la «neocolonización del mundo de la vida» deben entenderse como consecuencias de la globalización. El problema no consiste solo en que aquellas tendencias no representan nada nuevo en sí mismas —pues las cuatro formas de control capitalista de la democracia representativa ya existían de una u otra forma—, sino que, además, parece que las categorías empleadas para el diagnóstico de las nuevas patologías se utilizan de manera rígida. «Rígida» significa aquí que todas las tendencias hacia la neocolonización parecen ser meras consecuencias del poder o de los intereses de las redes de control, cuando sucede que podrían recibir muchas y variadas denominaciones —«patología», por ejemplo, sería una descripción adecuada del desacoplamiento de la ley y la política—. Por un lado, esto resulta cuestionable precisamente porque algunas de estas tendencias ya habían sido malas —por ejemplo, el fortalecimiento de la explotación doméstica ha sido un problema muy grande en Latinoamérica desde hace mucho tiempo—. Por otro lado, algunas de estas tendencias son malas en sí mismas —la apropiación de bienes públicos, por ejemplo—, pero han dado pies a desarrollos positivos, como la lucha por el agua en Bolivia. Finalmente, no queda claro si estamos lidiando simplemente con problemas de la globalización o con algo nuevo y, si es así, con qué.*

*Este diagnóstico es una premisa del argumento, así que sería importante que se aclare qué significa exactamente esta nueva versión del colonialismo y cómo se vincula con otros diagnósticos que también describen al sistema capitalista como no democrático.*

RK: ¿Qué bloqueos de la acción y de la comunicación hay que no sean solo de tipo institucional? En todo caso, Iris Marion Young tenía siempre experiencias de discriminación no institucional en mente cuando hablaba de opresión. Para poder ofrecer una visión sistemática acerca de los bloqueos de la acción y

la comunicación que, de una u otra manera, son relevantes para la participación política, resulta necesario distinguir entre diferentes dimensiones de bloqueos. En primer lugar, es posible diferenciar entre «impedimentos estructurales» e «impedimentos interaccionistas». Los primeros se refieren a las presiones sistemáticas a las que están sometidos grupos (1990, p. 102). En este caso, la represión está determinada por las regulaciones, los derechos, las leyes y las normas existentes, y no es consecuencia de las decisiones o de la política de unas cuantas personas. Por ello, los bloqueos estructurales no tienen que haber sido establecidos intencionalmente por los poderosos, sino que pueden ser el resultado de numerosas y azarosas decisiones individuales en una situación compleja. Los impedimentos interaccionistas se refieren a las atribuciones, representaciones, a la injusta repartición de respeto en circunstancias epistémicas, como la credibilidad de una afirmación o el reconocimiento de una experiencia social en el entorno profesional o cotidiano o, más en general, en el mundo hablado (Fricker, 2012). Por otra parte, yo tomo distancia en mis investigaciones de la perspectiva centrada en el Estado-nación y me ocupo de un análisis de procesos globales, estructurales e interaccionistas, y de sus efectos en el contexto del mundo de la vida.

Consideremos esto en más detalle. El racismo tiene lugar hoy en día en Europa (y en los Estados Unidos) sobre todo en la marginalización extrema del mercado laboral o de viviendas, en la educación, en la política, en la vida cotidiana, pero también en la reducción simbólica y en representaciones públicas distorsionadoras y denigrantes (Young, 2000). Uno de los síntomas de situaciones injustas experimentadas es, entre otros, una presencia simbólica reducida de mujeres, niñas, personas mayores, *people of color* y miembros de minorías culturales, tanto en el discurso social interno como en el internacional. La reducción simbólica también tiene claramente un lado no estructural. Las personas marginadas simbólicamente se experimentan a sí mismas como invisibles en la representación simbólica social o como expuestas a una representación completamente distorsionada. O se otorga un valor muy bajo a los logros alcanzados formal e informalmente o no son socialmente reconocidos en absoluto, como en el trabajo social. Por ejemplo, los inmigrantes se ven expuestos en el espacio público a una representación simbólica que no se corresponde de modo alguno con su imagen de sí mis-

mos: aparecen o como un caso problemático o como una figura cómica por estar estrictamente atados a «su» tradición y enredados en una guerra cultural ya perdida (Beck-Gernsheim, 2007). En el discurso político y económico internacional, se reduce a las mujeres inmigrantes, por lo general, a su existencia como trabajadoras de fábricas, empleadas domésticas, madres demasiado jóvenes, niñeras y trabajadoras sexuales o también como refugiadas y víctimas de crímenes de guerra. Mientras que los inmigrantes varones tienen la dudosa elección entre el rol del trabajador que no domina el idioma del país que lo recibe, inmigrante de primera generación, y el rol del joven potencialmente agresivo, criminal y resentido que lucha contra su destino de pertenecer a la primera, segunda o tercera generación. Y, aunque las y los inmigrantes son también todo esto, se pasa por alto que también son madres y padres, trabajadores, empresarios, artistas y mucho más (Mohanty, 2003, p. 248). Resulta particularmente extrema la discriminación simbólica contra los miembros de la minoría romaní en Europa, como lo muestra una campaña de prensa extendida por toda Europa en la que se acusaba abiertamente a un romaní que vive en Grecia de que una determinada niña no podía ser su hija y que habría secuestrado a una niña británica, a la que se buscaba hacía tiempo.

En la búsqueda de las causas de la representación simbólica reprimida de los inmigrantes, encontramos, junto con los prejuicios colectivos a un nivel epistémico (Fricker, 2012), moldes de valores anclados «institucionalmente», los cuales no le permiten a las mujeres y niñas participar con los mismos derechos de la vida social (Fraser y Honneth, 2003, pp. 43-46). El acceso al mercado laboral y a la participación política, ambos sobreformados por representaciones culturales de valores, son ámbitos neurálgicos en los que aparecen barreras institucionales. La política de seguridad preventiva implementada como parte de las medidas de lucha contra el terror tras el 11 de setiembre de 2001 hace todo lo demás —por medio de nuevas leyes, interpretaciones modificadas de leyes y a través de la estrecha colaboración de heterogéneas instancias estatales (como funcionarios de migración, la policía y las cortes)— para crear una «política de la sospecha» que los medios transmiten sumisamente (Schiffauer, 2006). Internacionalmente, la participación con los mismos derechos se ve dificultada por una política de ingresos diferenciados según el género, la cual permite que las mujeres perciban,

en promedio, ingresos que equivalen solo al 78 % de los ingresos masculinos (Elson, 2002, p. 83). Las jornadas laborales flexibles y muy largas, a las que ningún derecho laboral coercible pone coto, han aumentado la presión de tiempo para las mujeres, quienes tienen que ocuparse paralelamente a su trabajo del trabajo social no remunerado, lo cual lleva, además, a que dispongan considerablemente de menos tiempo para asumir compromisos políticos (Ruppert, 2003, pp. 104-111). Adicionalmente, las alzas de precios, determinadas por el mercado, del agua, los alimentos y los servicios de salud, como resultado de medidas de privatización, exponen primordialmente a mujeres y niñas al riesgo de no poder satisfacer sus necesidades básicas de manera adecuada (Elson, 2002, p. 96).

GTITC: *En su ensayo «Democracy in Crisis» (2015), usted argumenta a favor de vincular una teoría política normativamente fundada y fundante con una teoría social empíricamente informada. Solo así se podría lograr una adecuada sensibilidad relativa al contexto de una teoría que, al mismo tiempo, se ocupe de una fundamentación normativa transcendente de los procedimientos democráticos fundantes. El punto de partida para ello son las experiencias negativas de los actores, quienes podrían repolitizarse de cara a la eliminación de fronteras de lo económico y lo jurídico. Se ha referido a esto al principio.*

*Su planteamiento es posible gracias a un cuestionamiento crítico de las teorías del disenso político, las que usted, sin embargo, intenta retomar en su conceptualización. La crítica a las teorías del disenso político consiste en que no ofrecen una fundamentación adecuada de los criterios normativos, los cuales podrían indicar cuáles actores o grupos son excluidos de prácticas políticas y cómo pueden ser alcanzadas y conquistadas otras formas de participación. Al final del ensayo, llega incluso a reclamar como válidos motivos centrales, presentes en teorías de lo político, que intentan describir lo político como fundamentalmente infundante, contingente y agonístico. Como han sostenido Étienne Balibar, Jean-Louis Colliot-Thélène, Jacques Derrida, Miguel Abensour, Jacques Rancière o Chantal Mouffe, el demos exhibe un excedente que supera y sobrepasa las formas existentes de política institucionalizada. Este demos excedente es la capacidad para redemocratizar instituciones políticas desdemocratizadas. Aquí surge la pregunta por «cómo» puede la fundamentación normativa de pro-*

*cesos y procedimientos democráticos extenderse a movimientos sociales de protesta y resistencia que precisamente nos recuerden la ausencia de razones últimas en lo político y sean capaces de producir nuevas fundamentaciones.*

*Tal vez puede notar en la pregunta que me refiero al modo en que termina su ensayo, con la pregunta por cómo atender políticamente formas de protesta como Pegida (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente, Pegida por sus siglas en alemán), que más bien tienen dudosas tendencias desdemocratizadoras. Usted contesta en el ensayo que la respuesta solo puede ser que esto es un asunto de debate político. Lo que quisiera preguntarle es qué rol juegan la protesta y las formas de resistencia en su concepción.*

RK: He recibido ya muchos cuestionamientos por esta crítica a la teoría del disenso. Tal vez pueda aclarar el punto una vez más. Las teorías del disenso sugieren que podrían integrar la gran pluralidad de posiciones e intereses estupendamente. Sin embargo, la inclusión, sobre todo de partes marginadas de la población, debe finalmente permanecer arbitraria. No se prepara ningún marco normativo que pueda dar pistas en torno a quién será incluido en las decisiones políticas ni quién debería participar y hablar, o qué razones pueden hacer valer aquellos que están excluidos. Pero no solo las decisiones políticas quedan sin justificar, tampoco se ofrece una respuesta a la pregunta por cómo se puede evitar que solo los ciudadanos que ya son fuertes, políticamente poderosos, elocuentes y económicamente exitosos se vean involucrados en los acontecimientos políticos. Las teorías del disenso conscientemente no toman una posición decidida frente a estos asuntos, porque presumen una injusticia en toda fundamentación, cuya provisionalidad solo puede asegurarse por medio de la suposición de la indecidibilidad. Las llamadas posiciones de disenso comparten una suposición que toman prestada de Carl Schmitt: toda decisión política es siempre provisoria e infundada al momento de decidir, no supera el disenso. Por ello, la democracia conlleva más bien un elemento de «decisión» (Laclau y Mouffe, 1985).

Sin fundamentación, empero, lo único que queda de la política es la irracionalidad (Brumlik, 2010, p. 109). Yo, más bien, parto de la presuposición de que todos los involucrados en política, de hecho, argumentan con razones y que incluso los que están privados de derechos tienen buenas razones para quejarse

por su privación de derechos. Puede que las decisiones políticas sean injustas, puede también que a veces parezcan arbitrarias, pero no lo son *per se*. De lo contrario, uno no podría descubrir en ellas nada problemático.

GTITC: *Hay un cierto nivel, presente sobre todo en los textos de Young, que precisamente intenta vincular de manera teórica esta perspectiva, más bien habermasiana, con las formas de la protesta y la resistencia. Esto sucede cuando habla acerca de cómo otras formas de participación se hacen posibles en las instituciones a través del hecho de que existe una dimensión de la corporalidad —que no es en absoluto discursiva, sino que se trata del hecho mismo de que haya cuerpos que se mueven en ciertos lugares y así expresan algo—, lo cual luego se vuelve discursivo en procesos políticos. Esto también puede verse en el modo en que, por ejemplo, Gilles Deleuze interpreta a «Bartleby, el escribiente». Si bien Bartleby dice «preferiría no hacerlo», en realidad no dice nada con ello, pues no se refiere a aquello que no quiere hacer, eso no tiene contenido, y porque lleva a cabo al mismo tiempo una negación y una afirmación, es decir, un acto del habla paradójico. Uno puede luego llevar eso al discurso. Eso es lo que me parece interesante del libro de Young, que ella sostiene que, en realidad, hay un nivel fenomenológicamente más fundamental que puede ser relevante para la ampliación de la participación política y para la apertura de las instituciones, precisamente porque da a conocer algo que no puede ser conocido de ese modo por las instituciones.*

RK: En eso estoy de acuerdo. Yo misma hago referencia a Young en varias ocasiones. Pero también quisiera aclarar algo. Con frecuencia se actúa como si no se pudiese ya hacer nada con la democracia deliberativa habermasiana, más que discutirla en un seminario de filosofía. Eso es un grave malentendido. Resulta especialmente claro que esta es una visión muy unilateral si nos ocupamos del concepto de poder. El poder no es ni un medio para imponer intereses ni tampoco es equivalente al poder administrativo para implementar decisiones colectivamente vinculantes. Más bien, el poder es una fuerza autorizante que se expresa en la génesis del derecho en la producción del derecho legítimo y en la fundamentación de las instituciones.

Este es el aspecto del poder comunicativo que Habermas recoge. Sin embargo, él le da mucho peso al libre procesamiento

de temas y contribuciones, a las convicciones discursivamente provocadas e intersubjetivamente compartidas (1992, pp. 184 ss.). A pesar de que el poder comunicativo está orientado a la constitución del derecho legítimo, sería un error establecerlo como solo eso —Habermas habla, en este contexto, de un «hermanamiento del poder comunicativo con la producción del derecho legítimo» (1992, p. 185)—. En efecto, es mucho lo que puede suceder antes de que propiamente se legisle. La «fuerza para imponerse» de los discursos, de la formación de opinión y de los argumentos se extiende a todas las circunstancias de los ciudadanos. Desde los planes arquitectónicos o de construcción civil, las privatizaciones, las reformas de pensiones y salud, pasando por los programas partidarios, las negociaciones de guerra y de paz, hasta la violencia en la esfera privada: todo puede volverse político y público, sin que por eso se trate de hacer desembocar los resultados de esta comunicación «en las resoluciones de corporaciones legislativas» (p. 211). El poder comunicativo solo puede constituirse, según Habermas, siguiendo una vez más a Arendt, en un espacio público no deformado sobre la base de estructuras de comunicación no mutilada (p. 184), sobre la base de la fuerza productiva de aquello que Arendt llama una «mentalidad ampliada (*erweiterte Denkungsart*)» (1982, pp. 17-103). El poder comunicativo tiene la fuerza del «cuestionar» —instituciones, prácticas y relaciones existentes—. Esta se muestra de manera particularmente franca en los actos de rebelión contra la represión, en la resistencia, en el instante en que se aprovecha la ocasión para la revolución, en los momentos en los que «los revolucionarios toman el poder que yace en la calle; cuando una población que ha optado por la resistencia pacífica enfrenta tanques extranjeros con tan solo sus manos» (Habermas, 1992, p. 184), cuando los ciudadanos de la antigua República Democrática Alemana le dan el toque mortal al régimen autocrático con marchas silenciosas, cuando las protestas en Madrid comienzan porque alguien se sienta en la Plaza del Sol y dice estar agotado por las penas de la lucha para sobrevivir y que ya no quiere seguir así.

El poder comunicativo no existe, como a veces se supone falsamente, solo en el aula de un instituto de filosofía. El poder comunicativo es resistencia —elocuente o silenciosa—. Se «funda» en crisis sociales, en injusticias y en colonialismos. Por ello, puede desplegarse precisamente allí donde las estructuras de-

mocráticas no son suficientes y donde la participación política parece sin salida: en el lugar de trabajo, en el hogar, en las organizaciones, bajo condiciones represivas, intimidantes y humillantes. El poder comunicativo puede orientarse a modificar o desmantelar instituciones existentes e incluso a traerlas a la vida. La protesta en el ámbito nacional e internacional, las revoluciones de Twitter y la desobediencia civil son parte de la democracia como el sedimento lo es de un café moca. Las democracias son empresas complicadas que implican una cierta informalidad, también forman parte de ellas los periodos de prueba, los experimentos o el desplazamiento de fronteras y limitaciones; estos procesos tienen muchas facetas, son ruidosos y, a veces, irracionales. No se destaca aquí especialmente la corporalidad, pero ella ciertamente juega un rol. Y me parece que asumir que Habermas no tiene claro que realmente se trata de intercambios violentos es minimizar la teoría de la democracia deliberativa.

Ahora bien, eso es solo una parte de la respuesta a su pregunta. La otra parte de su pregunta es cómo puede llegarse a redemocratizar las instituciones políticas desdemocratizadas. Esa es, naturalmente, la pregunta crucial aquí. El primer paso es, repitiendo lo que ya he dicho antes, descubrir cuáles son los bloqueos de la acción y la comunicación existentes para determinar dónde exactamente se impide la participación política y dónde puede que haya potencial para esta participación. Pienso, por ejemplo, en que los trabajadores se subleven en la empresa contra las condiciones de trabajo o cuando las personas sienten que la política las ha «dejado colgadas». Los bloqueos posiblemente permitan reconocer también potencial para actividades políticas colectivas, a saber, cuando un sentimiento compartido de exclusión se transforma en solidaridad colectiva y en actividad política.

GTITC: *Es interesante que usted diga, con el ejemplo de los trabajadores, que hay una dimensión política de la resistencia en la esfera de lo económico, lo cual puede tener lugar, como sostiene Lenin, en la fábrica. Es decir, en realidad, hay aquí formas en las que los participantes deliberan sobre cómo democratizar los procesos, las cuales no se ubican en instituciones genuinamente políticas: también, entonces, pueden encontrarse en la economía o en las relaciones laborales organizadas en redes —como lo analizó Luc Boltanski con su sociología de la organización—, donde ya no es tan fácil ver si se trata de explotación o no.*

RK: Es correcto. También es posible, por lo demás, identificar un proceso de paulatina desdemocratización en la universidad. Para empezar, una democracia deliberativa requiere de una realidad social de iguales derechos civiles estatales (Habermas, 1992, p. 374). Sin embargo, actualmente la brecha entre los pobres y los ricos se hace cada vez mayor, cosa que puede considerarse como empíricamente demostrada (Schäfer, 2015; Piketty, 2014; véanse también Wilkinson y Pickett, 2010; Judt, 2010). No es la pobreza, sino la desigualdad social la que engendra la desigualdad política. Con ello, una constitución política se torna en una «farsa» (Marx) o en una «fachada», como sostiene Habermas. Esta condición del valor inequitativo de la libertad, siguiendo a Rawls, se ha cumplido hoy en día como resultado del giro neoliberal de toda la economía mundial desde finales de la década de 1970, lo que resultó visible, a más tardar, con la irrupción de la gran crisis económica mundial de 2008. Esto ha llevado a un nuevo giro estructural del espacio público que mina todas las conquistas de la democracia deliberativa. Por otra parte, existen nuevos medios que permiten un modo completamente distinto de participación política y que son usados justamente por la gente más joven, quienes se encuentran especialmente decepcionados de la política. Los nuevos medios, desde Twitter hasta los foros virtuales, pasando por los wikis y blogs, surgen a partir de la participación de muchos. Más allá de cuán diferentes puedan ser las distintas ofertas, la Web 2.0 posee todos los signos de un espacio público ilustrado (Münker, 2009, pp. 74 ss.): el acceso es (todavía) irrestrictamente abierto, no existen reglas que limiten la elección temática, todos los involucrados son iguales en el intercambio y el círculo de participantes no está *per se* nunca cerrado. Estos criterios habermasianos, por así decirlo, no son para los usuarios un ideal lejano, sino simplemente «parte de las reglas de juego» válidas en internet (2009, pp. 74 ss.). En segundo lugar, también es una regla de juego asentida en la red que todos los participantes sean reconocidos y respetados como socios del discurso con iguales derechos, sea en tanto autores en los blogs o en una de las múltiples «wikidiscusiones». En tercer lugar, temas variados pueden ser comentados en los diversos canales de la red. En cuarto y último lugar, la mayoría de estos temas están abiertos a todos y no son concebidos solo para un círculo restringido de personas. Sin duda, el acceso a la red es una cuestión de recursos financieros y de conocimiento

y, pese a una creciente conexión de alcance global, existe todavía una «brecha digital». Asimismo, la Web 2.0 no significa que no haya jerarquías, competencia o imperativos de mercado. Pero, en las comunidades de red interactivas, tiene lugar una participación común de sus miembros que se aproxima más a un ideal de participación política que todo lo que hasta ahora hemos comprendido por espacio público democrático (véase Gimmler, 2001).

GTITC: *En un texto de Theodor Adorno sobre la despolitización de los estudiantes se describe el asunto de tal modo que existen formas de la politización que, observadas con atención, en realidad son apolíticas, pues de lo que se trata para los estudiantes, cuando de hecho llegan a asumir un compromiso político, es solamente de imponer sus propios intereses; finalmente, solo buscan realizar metas particulares; de lo que se trata para ellos es de reestructurar los exámenes de modo que puedan aprobarlos mejor (1959). Adorno sostiene, entonces, que eso es un indicador de que no se trata de una democratización, pues la democratización en las universidades implicaría que los estudiantes se dieran cuenta de que existen otros que no llegan a las universidades y que no pueden plantearse la pregunta ¿cómo deben organizarse los exámenes? u otras similares —lo que sucede, finalmente, es que no llegan a constituir una voluntad general, como en Rousseau, intentando vincularse a grupos que no están incluidos en las prácticas universitarias o que, si están incluidos, vuelven a ser marginados al interior de las mismas— y esto es lo que Adorno critica. No se trata solo de poder ver si las personas aquí presentes constituyen una agrupación política o no, sino que uno debería prestar más atención para determinar si tal vez solo se está intentando desarrollar estrategias que permitan realizar mejor los propios intereses, en cuyo caso el asunto es, nuevamente, solo particular.*

RK: Eso ya es algo, un comienzo de la politización, y me da gusto que al menos eso suceda. Pero soy relativamente pesimista —sobre todo considerando que el espacio público en Europa está relativamente dominado por la protesta del populismo de derecha en la actualidad—. Al mismo tiempo, el neoliberalismo se asienta como ideología en la conciencia e incluso también en el subconsciente. Ya no queda ningún ámbito de la sociedad libre de él. Las protestas de estudiantes, asistentes y trabajadores

en las universidades de los Países Bajos han mostrado eso. Mientras que en Ámsterdam se protestaba en conjunto contra el cierre de Departamentos de Humanidades, el hecho de que la rentabilidad de los estudios tenga cada vez más importancia y el hecho de que cada vez sea más grande el ejército de docentes contratados solo a corto plazo; el apoyo en el resto de universidades fue muy bajo. Tanto los trabajadores como los estudiantes defendían en el espacio público el curso neoliberal y criticaban a los críticos como «traidores» que hacían quedar mal a la propia universidad.

Con frecuencia se trata de un asunto de conciencia y de cómo puede uno cambiar la conciencia de la gente. Me parece que la mejor forma de lograrlo es a través de análisis de este tipo, los cuales muestran los efectos negativos de una política neoliberal.

GTITC: *En su reciente y ya mencionado artículo «Democracy in Crisis», usted sostiene que la democracia se ha vinculado inseparablemente al poder comunicativo. Pero niega, con Habermas (y contra Arendt), que por «poder comunicativo» deba entenderse simplemente la capacidad colectiva de producir derecho legítimo. En otras palabras, el poder comunicativo sería no solo el ejercicio de la deliberación política (o el intercambio argumentativo) dentro de los parámetros de las instituciones y los procesos ya aceptados como legítimos; las formas no institucionales de acción política tendrían también que ser tomadas en cuenta.*

*Un motivo importante por el que se da esta crítica es que muchos de los problemas sociales descritos en la tercera sección de su artículo —la distintas formas del colonialismo, la opresión o explotación, las cuales resultan de las decisiones no democráticas de actores globales— no pueden ser observados o superados de manera satisfactoria por la concepción deliberativa. Tomando sus palabras, esta concepción no sería ni suficiente ni prácticamente eficiente para solucionar el déficit de legitimidad provocado por contratos, acuerdos y convenios internacionales.*

*En este contexto, usted busca complementar un concepto tal de poder comunicativo (restringido a un mero proceso argumentativo) por medio de una concepción del poder comprendido como «poder para cuestionar ('power to question')» (expresado en actos de resistencia, manifestaciones públicas, 'performances' y otros medios no institucionales aunque sí sociales). El poder comunicativo, en este sentido ampliado, crea no solo normas al interior de*

*un marco institucional válido, sino que también cuestiona radicalmente órdenes sociales existentes y sus estructuras institucionales. Sin embargo, creo que quedan dos preguntas por responder:*

*1) Una persona o grupo puede reaccionar ante formas de explotación, opresión o exclusión visibles (es decir, ya reconocidas por los actores y la sociedad como tales). Pero, ¿cómo es posible que alguien reaccione críticamente, considerando que muchos de los que padecen injusticia están «colonizados» cultural y psicológicamente? En otras palabras, ¿cómo puede surgir el disenso, si existen injusticias que, en la medida en que actúan sobre la psique de los involucrados, normalmente permanecen invisibles?*

*2) Al inicio de la última sección del artículo mencionado, usted sostiene que el concepto del poder comunicativo en su versión ampliada representaba un fundamento normativo para determinar cuándo la crítica social es justificada o legítima. Pero al final de su ensayo afirma, coincidiendo con las teorías del disenso, lo siguiente: «[...] uno podría preguntarse si es posible distinguir entre la protesta motivada por intereses democráticos y comunes y, digamos, protestas de derecha que apoyan ideales antidemocráticos y discriminatorios. Esta pregunta surge si el poder comunicativo mismo incluye todos los tipos de movimientos populares. La respuesta solo puede ser que esto es un asunto de debate político. La esfera pública no debería restringirse, sino que debería estar abierta a todas las formas de protesta y a todo tipo de pronunciamiento público. El poder comunicativo es, de hecho, "ciego" cuando se trata del contenido» (Kreide, 2015, p. 58). En este sentido, ¿cómo puede usted luego plantear que de todos modos hay un estándar normativo, tras haber renunciado a un parámetro formal procedimental («a la Habermas»)?*

RK: En cuanto al primer punto, puedo contestar relativamente rápido, pues ya hemos hablado sobre este asunto. Se trata de la pregunta de la que acabamos de ocuparnos: ¿qué ocurre cuando uno no es capaz de darse cuenta de lo que le está sucediendo? Ahora bien, tampoco tendría por qué ser tan absoluta la entrega a la ideología neoliberal. En el acto de autorreflexión (Habermas, 1968, pp. 14 ss. y 1999, p. 215), el sujeto se ve a sí mismo como un sujeto atrapado por las presiones de los procesos de trabajo altamente organizados, un sujeto entregado a las exigencias de un mundo altamente tecnificado y móvil, un sujeto a merced de la impotencia política. Ahí reconoce el suje-

to la catastrófica situación. El trabajo propiamente teórico empieza con este autoconocimiento. El interés por estar al tanto de las presiones cotidianas y las condiciones de la supervivencia es lo que ha conducido a aquella famosa posición de que una crítica radical del conocimiento solo es posible como teoría social.

El segundo punto tiene que ver, efectivamente, con la pregunta acerca de lo que ocurre cuando consideramos no solamente aquellas demandas que nos son más claras —como, por ejemplo, las vinculadas con la explotación laboral—, sino cuando tomamos en cuenta también las exigencias de, digamos, los extremistas de derecha, las cuales son actualmente un problema político creciente en muchas partes de Europa. Aquí tenemos que remitirnos nuevamente a la idea de un proceso político. Yo sigo insistiendo en que, en última instancia, se trata de una cuestión que solo puede ser resuelta políticamente. Esta sería la respuesta ofrecida por la praxis. Pero por otro lado, se puede decir también algo desde el lado de la teoría o la filosofía. Así, se podría argumentar que todos deben poder participar de la misma manera en tales procesos. Esta es la respuesta formal-democrática. Pero luego surge la cuestión acerca de quién resultaría dañado mediante ello, es decir, qué daños se derivan del cumplimiento de esta condición formal y cuándo tiene consecuencias antidemocráticas. Nuevamente debo tomar aquí la vía liberal y afirmar que eso solo puede responderse al interior de la confrontación democrática misma. De hecho, cuando alguien busca ser discriminado de tales procesos democráticos por las acciones de grupos extremistas como Pegida, ello es ya en sí mismo una forma de impedimento para la participación, un bloqueo de la comunicación democrática. Y la autocontradicción en la que incurren aquellos que se comportan de manera antidemocrática en la esfera pública, discriminando las opiniones de los otros y buscando silenciarlos, es algo que puede ser criticado teóricamente. Pero definir de antemano los contenidos no creo que exija ninguna aseveración teórica adicional. Yo confío en que en la esfera pública existen suficientes participantes con la disposición crítica para manifestarse en contra de ello. Se puede decir, pues, que al interior de los ámbitos de participación política es posible rechazar aquellos bloqueos de la comunicación y que ello es suficiente para resolver este problema también de manera filosófica.

## Bibliografía


ACHTERHUIS, Hans (2010). *De utopie van de vrije markt*. Ámsterdam: Lemniscaat.

ADORNO, Theodor W. (1959). «Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten», en *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Tomo 20 (pp. 332-338). Frankfurt: Suhrkamp.

ARENDT, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edición de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2007). «"Ein Türke geht nicht in die Oper" - was Deutsche über Türken wissen», en Caroline Robertson-von Trotha (ed.), *Kultur und Gerechtigkeit*. Baden-Baden: Nomos.

BRUMLIK, Micha y Steffen HAGEMANN (eds.) (2010). *Autoritäres Erbe und Demokratisierung der politischen Kultur. Festschrift für Hajo Funke*. Berlín: Schiler.

BRUNKHORST, Hauke (2010). «Neustart. Kritische Theorie Internationaler Beziehungen». *Zeitschrift für Internationale Politik*, 17, 293-315.

— (2014). «Reply to critics». *Social & Legal Studies*, *23*(4), 577-605.

DOBNER, Petra (2010). *Wasserpolitik. Zur politischen Theorie, Praxis und Kritik globaler Governance*. Frankfurt: Suhrkamp.

EHRENREICH, Barbara y Arlie RUSSELL HOCHSCHILD (eds.) (2003). *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York: Metropolitan Books.

ELSON, Diane (2002). «Gender Justice, Human Rights, and Neo-liberal Economic Policies», en Maxine Molyneux y Shahra Ratzavi (eds.), *Gender Justice, Development, and Rights* (pp. 78-114). Oxford: Oxford University Press.

FRASER, Nancy y Axel HONNETH (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres - Nueva York: Verso.

FRICKER, Miranda (2010). «Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowledge». Oxford: Oxford University Press.

— (2012). «Group Testimony? The Making of a Collective Good Informant». *Philosophy and Phenomenological Research*, *84*(2), 249-276.

FUKUYAMA, Francis (1992). *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* Traducción de Helmut Dierlamm. Múnich: Kindler.

— (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press.

GIMMLER, Antje (2001). «Deliberative Democracy, the Public Sphere and the Internet». *Philosophy & Social Criticism*, 27, 21-39.

HABERMAS, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.

HARTMANN, Martin y Axel HONNETH (2004). «Paradoxien des Kapitalismus». *Berliner Debatte Initial*, 15, 4-17.

HÖFFE, Otfried (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Múnich: C.H. Beck.

HONNETH, Axel (1999). «Eine Gesselschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer "Politik der Würde"», en *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (pp. 248-277). Frankfurt: Suhrkamp.

HORKHEIMER, Max (1937). «Traditionelle und kritische Theorie». *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 245-294.

ISER, Mattias (2009). «Rationale Rekonstruktion», en Hauke Brunkhorst y otros (eds.), *Habermas-Handbuch* (pp. 364-366). Stuttgart: Metzler.

JUDT, Tony (2010). *Ill Fares the Land*. Nueva York: Penguin Books.

KREIDE, Regina (2015). «Democracy in Crisis: Why Political Philosophy Needs Social Theory?», en Robin Celikates y otros (eds.), *Transformations of Democracy. Crisis, Protest and Legitimation* (pp. 37-64). Londres - Nueva York: Rowman & Littlefield.

— y Michael KRENNERICH (2010). «Das Menschenrecht auf Wasser und Sanitärversorgung: Vereinbar mit Privatisierungen im Wassersektor?». *Zeitschrift für Menschenrechte*, 2, 166-175.

LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres - Nueva York: Verso.

LUTZ, Helma (2006). *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*. Opladen: Barbara Budrich.

MOHANTY, Chandra Talpade (2003). *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-Londres: Duke University Press.

MOORE, Barrington (1978). *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. Londres: M.E. Sharpe.

MOYN, Samuel (2011). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press.

MÜNKER, Stefan (2009). *Emergenz digitaler Öffentlichkeiten. Die sozialen Medien im Web 2.0*. Frankfurt: Suhrkamp.

NECKEL, Sighard y Greta WAGNER (2013). «Erschöpfung als "schöpferische Zerstörung". Burnout und gesellschaftlicher Wandel», en Sighard Neckel y Greta Wagner (eds.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft* (pp. 203-218). Berlín: Suhrkamp.

PIKETTY, Thomas (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.

RAWLS, John (1999). *The Law of Peoples. With: The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

— (2002). *Das Recht der Völker. Enthält: «Nochmals. Die Idee der öffentlichen Vernunft»*. Traducción de Wilfried Hinsch. Berlín - Nueva York: Walter de Gruyter.

RUPPERT, Uta (2003). «Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik», en Stiftung Entwicklung und Frieden (ed.), *Globale Trends 2004/2005: Fakten, Analysen, Prognosen* (pp. 99-113). Frankfurt: Fischer.

SCHÄFER, Armin (2015). *Der Verlust politischer Gleicheit; Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt: Campus.
SCHIFFAUER, Werner y Helmuth BERKING (eds.) (2006). *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt: Campus.
SHKLAR, Judith (1992). *The Faces of Injustice*. New Haven - Londres: Yale University Press.
SHUE, Henry (2002). «Rawls and the Outlaws». *Politics, Philosophy & Economics*, *1*(3), 307-323.
*Süddeutsche Zeitung* (2013). «EU lenkt ein bei Wasserprivatisierung». 21 de junio. http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/reaktion-aufbuergerinitiative-eu-lenkt-bei-debatte-um-wasserprivatisierung-ein-1.1702673
WALTER, Franz (ed.) (2013). *Die neue Macht der Bürger. Was motiviert die Protestbewegungen?* Reinbek: Rowohlt.
WILKINSON, Richard y Kate PICKETT (2010). *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. Nueva York: Bloomsbury.
YOUNG, Brigitte (2003). «Financial Crises and Social Reproduction: Asia, Argentinia and Brazil», en Isabella Bakker y Stephen Gill (eds.), *Power, Production and Social Reproduction. Human In/security in the Global Political Economy* (pp. 103-124). Houndsmills: Palgrave Macmillan.
YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
— (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

# PRIMERA PARTE

# CONTRIBUCIONES METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD

# DISONANCIA Y CRÍTICA SOCIAL. APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL PODER Y LA EXCLUSIÓN*

*Gianfranco Casuso*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

La exclusión ha sido comprendida tradicionalmente como la situación de aquellos que se encuentran literalmente fuera del orden social reconocido y que luchan por ser incorporados a él y participar de sus ventajas. Sin embargo, esta comprensión dualista de la exclusión como el simple lado «exterior» de la sociedad es una forma problemática de analizar críticamente órdenes sociales y de dar cuenta del modo en que la exclusión se produce al interior de los mismos. En oposición a esta noción dualista, presentaré en este trabajo una noción alternativa, «inmanente», de la exclusión, definida no como una condición periférica, sino más bien como la contraparte del ejercicio del poder social constitutivo. Esta reconceptualización de la exclusión lleva el análisis desde un nivel puramente fenomenal u óntico a uno noumenal u ontológico. En relación con este punto, distinguiré este último concepto de exclusión de un enfoque más limitado vinculado al ejercicio de «poder sobre» un agente, frecuentemente empleado para explicar relaciones sociales de dominación y subordinación. Así, pretendo mostrar que es posible hablar de exclusión de un modo inmanente y sin considerar a los excluidos como el resultado u objeto del acto intencional de un agente con el que se establece una «relación diádica» fácilmente identificable (y, eventualmente, criticable). Por el contrario, la inmanencia de la exclusión tiene que ver con la posición que los agentes ocupan en un «espacio de razones» social compartido del que implícitamente hacen

---

* Una versión ligeramente modificada de este trabajo fue publicada anteriormente en inglés como: «Power and Dissonance: Exclusion as a Key Category for a Critical Social Analysis». *Constellations*, 24, 2017, pp. 608-622. Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

uso, pero de cuya constitución no han participado de manera autoconsciente. Siguiendo lo anterior, intentaré explicar por qué la posibilidad de la crítica social se relaciona con una forma de disonancia cognitiva, es decir, con una inconsistencia percibida referida al conjunto de creencias y razones válidas del propio agente. Así, antes que ser objeto de crítica, esta forma de exclusión representa una instancia que hace posible la crítica social inmanente. A continuación, elaboraré en detalle cada una de estas ideas, las cuales serán presentadas en seis tesis.

## 1. **La exclusión no es el resultado del ejercicio del «poder sobre» ni puede ser analizada (solo) como un acto intencional**

Según la ontología social de John Searle, el poder se define por su carácter «intencional-relacional» y por la «exactitud» con la que uno puede identificar a aquellos involucrados en tal relación (2010, pp. 145-155). Este —así llamado— poder «deóntico» se refiere, adicionalmente, a la capacidad para influir en el comportamiento de alguien más por medio de «razones». Por tanto, este comportamiento es guiado por una fuerza normativa que la parte subordinada podría reconocer como válida. De manera similar, Rainer Forst comprende las relaciones de poder en el sentido «noumenal» según la siguiente fórmula: A ejerce poder sobre B cuando A puede influir intencionalmente en el espacio de razones de B, de modo tal que B termina por pensar y actuar de modos en los que normalmente (es decir, sin la intervención de A) no lo haría (2015, p. 115). La ventaja principal de esta concepción es que incorpora un elemento normativo-constitutivo, lo cual permite evitar reducir el poder a un mero uso de la fuerza o a una simple relación negativa de dominación (Searle, 2010, p. 148; Forst, 2015, p. 115). Más aún, al tomar en cuenta la capacidad de A para promover una situación social en la que a B le parezca razonable actuar de acuerdo con los propósitos de A, estas propuestas logran llenar exitosamente el vacío producido por la ya clásica diferenciación de Hanna Pitkin entre «poder sobre (*power over*)» y «poder para (*power to*)» por medio de una fórmula original que puede condensarse del siguiente modo: A ejerce «poder sobre» las acciones posibles de B si y solo si A tiene el «poder para» crear razones con las que

B podría estar de acuerdo.[1] Este lado productivo del poder que inaugura un espacio de posibilidad para B se basa en un trasfondo estructural que encarna un conjunto de normas y valores. Este campo dado-por-sentado tiende, por tanto, a permanecer tácito e invisible y provee a A de los recursos necesarios para ejercer, explícita e intencionalmente, poder sobre B (Searle, 2010, pp. 158-159; Forst, 2015, p. 121). En otras palabras, que A «cree» razones para B simplemente significa que puede «invocar» las reglas y convenciones sociales ya disponibles y «usarlas» a su favor.

Aunque Searle distingue un aspecto relacional-diádico del poder de otro estructural-situado,[2] al darle al primero el rol del *explanandum* y al segundo el del *explanans*, se establece una clara relación de subordinación entre ambos. Como en la mayor parte de los análisis del poder centrado en el agente, la meta aquí es aclarar qué permite una relación de poder exitosa de A sobre B. Esto explica por qué para Searle el «poder para» se refiere básicamente a la capacidad de un único agente, al interior de una

1. Sobre la crítica a una noción puramente negativa de poder, véase Wartenberg (1990, pp. 183-201) y Allen (1999).

2. Miranda Fricker introduce una útil distinción entre poder agencial y estructural. El «poder agencial» corresponde aproximadamente tanto a lo que Wartenberg llama poder «diádico» como a lo que estoy llamando su carácter relacional. Por medio de este término, Fricker se refiere a la relación concreta entre A y B (o C, D, etc.) en la que se cumplen las exigencias planteadas por Searle de «intencionalidad» y «exactitud». Por el contrario, durante el ejercicio del «poder estructural», el agente no puede ser claramente identificado, puesto que su funcionamiento depende de una compleja red de prácticas e instituciones heterogéneas, así como de la contribución indirecta de otros agentes, quienes —por medio del mero cumplimiento de sus roles sociales o simplemente debido a su posición en el campo social— condicionan «desde fuera» la decisión de B «al interior» de su relación diádica con A, sin necesariamente tener la intención de hacerlo. Así, como la «concepción situada» del poder de Wartenberg, el poder estructural opera sobre un sujeto B cuando (deliberadamente o no) tiene lugar un «alineamiento» de las distintas prácticas sociales y agentes que, en un determinado momento, funcionan como fuerzas coordinadas que favorecen las intenciones de A (1990, pp. 146-152). Sin embargo, a diferencia de Wartenberg, Fricker no cree que se requiera siempre un agente para ejercer control sobre B (o C, D, etc.), pues dicho agente intencional individual podría ser reemplazado por la pura inercia o la tendencia hacia la autopreservación del orden social. Desde esta perspectiva, tanto el poder diádico como el poder social situado de Wartenberg son «agenciales». Para Fricker, el poder social es más bien «una capacidad situada práctica y socialmente para controlar las acciones de otro, capacidad que puede ser ejercida (activa o pasivamente) por agentes sociales particulares o, alternativamente, puede operar de manera puramente estructural» (2007, p. 13).

relación diádica, para movilizar y usar estratégicamente a su favor las narrativas de aquellos órdenes sociales que encuentra «ya» constituidos, y para «transformarlas» en razones vinculantes que recreen un escenario en el que otro agente puede (implícita o explícitamente) dar su consentimiento: escenario en el que el contenido intencional del ejercicio del poder está justificado para ambos actores. No es, estrictamente hablando, el agente A mismo quien voluntariamente «crea» órdenes sociales que sostienen el espacio de razones dentro del cual interactúa con B, sino que, más bien, A los usa conscientemente o acaba siendo un simple canal para la tendencia hacia la autopreservación y la reproducción del sistema. Cuando Forst explica cómo es posible el ejercicio de poder de A sobre B, parece estar básicamente de acuerdo con Searle, pero su análisis va más allá del de este último cuando indaga normativamente por las condiciones bajo las cuales tal poder puede ser «legítimo» (Forst, 2015, p. 125). En este contexto, introduce el «derecho» que tanto A como B tienen de «hacer explícitas» las razones detrás de los órdenes sociales que determinan sus acciones, decisiones, preferencias y deseos, y de tomar posición frente a dichas razones. Este aspecto del poder, que tiene que ver con un proceso de «justificación racional», confiere a B una cierta capacidad crítico-reflexiva que impide que su relación con A se reduzca a una simple imposición de razones tomadas de un orden social justificado previamente.

Sin embargo, este «poder para» poner en cuestión las justificaciones existentes a través del sacar a la luz los ámbitos discursivos existentes entre aquellos involucrados en una relación diádica no proporciona todavía una respuesta a la pregunta más fundamental acerca de cómo y sobre qué base tales órdenes se han constituido históricamente de modo tal que, en un momento dado, puedan servir como un recurso para el ejercicio del poder.[3] Aceptando, entonces, que su constitución no depende exclusivamente de la voluntad individual (o colectiva) de los agentes, un análisis del poder que no desee permanecer confinado en la dimensión diádico-relacional debe dar cuenta de las fuerzas constitutivas de tales narrativas que expliquen por qué es relativamente fácil para A usarlas como justificación en beneficio propio. Para ello, sin embargo, el *explanandum* debe también incorporar la dimensión del «poder para», entendido como un poder constitutivo en senti-

3. Desarrollaré este punto en detalle en la tercera tesis.

do social-ontológico.[4] Un asunto complementario al recién mencionado es el análisis de cómo es posible que, dada la presunta coherencia interna de las narrativas que sostienen órdenes sociales, el agente B pueda, en un determinado momento, percibirlas como injustificadas y criticarlas, considerando, además, que es precisamente tal coherencia la que asegura su efectividad como espacios de justificación unificados. Esta es una pregunta importante vinculada directamente con el estudio del funcionamiento del poder constitutivo, la cual, sin embargo, parece haber sido descuidada. En este sentido, una estrategia más comprehensiva para el análisis y la crítica de una forma tal de poder se basa en la experiencia de aquellos que sufren las consecuencias negativas de su ejercicio. Esta estrategia debería explicar qué desencadena «estados mentales» asociados a la necesidad de desafiar desde dentro la validez de ciertos componentes de un orden social particular que parece ser natural y legítimo, y no solo reconocer normativamente un derecho individual a la justificación.[5] Para llevar a cabo estas tareas, es necesario desarrollar un marco conceptual que permita explicar cómo es posible sacar a la luz las «distorsiones no visibles» que resultan de los procesos positivos de formación de órdenes normativos, tomando en cuenta, al mismo tiempo, la posición de aquellos involucrados en los espacios de interacción proporcionados por tales órdenes. Como intentaré mostrar, el concepto de «exclusión» nos permite llevar a cabo ambas tareas, precisamente por lo que resulta un componente clave de un análisis crítico de la sociedad.

Para comenzar, deberíamos distinguir al menos dos formas radicalmente diferentes de entender la exclusión. La primera y más común posee una estructura similar a la «relación» de poder diádica descrita más arriba. Así, es posible hablar de «exclusión intencional-relacional» cuando A, para su propio beneficio, impide que B participe de X, donde X es un bien material, una posición social que otorga a quien la ocupa un cierto estatus, u oportunidades o recursos que sirven para lograr cualquier meta reconocida socialmente. En este sentido, la exclusión es parte de una estrategia de «poder» desarrollada por A «sobre» B con miras a controlar una porción relevante del campo social. El pro-

4. Forst reconoce a esta como una de las tareas principales de un análisis del poder (2015, pp. 124 ss.).

5. Este será el tema central de la quinta y sexta tesis.

blema con esta forma es, en primer lugar, que reproduce un dualismo problemático, al punto de que el acto estratégico de excluir a B presupone un ámbito social ya constituido cuyo control A desea monopolizar. En segundo lugar, esto significa que las posibles críticas por parte de B se dirigen solo a la acción individual de A, a quien, según sea el caso, B puede culpar por su situación. Por tanto, no es posible hablar aquí propiamente de crítica «social», así como tampoco habría crítica social si, por ejemplo, B reprochase a A por tomar sus pertenencias sin permiso o por hablar mal de él a sus espaldas. Más aún, en nuestro ejemplo, A y B comparten tácitamente las mismas creencias acerca del valor de X, por lo que la crítica apunta aquí, más bien, a una «lucha por algo ya reconocido como valioso», antes que a la «puesta en cuestión de la validez o legitimidad» de algún componente de la realidad social. De hecho, esta forma de exclusión solo puede ocurrir bajo la presuposición de que las razones de segundo orden de A para excluir a B son las mismas que B podría usar para luchar por su incorporación en X.[6] Así, si bien un cambio en esta base común llevaría a repensar tal relación de exclusión, la «solución» que el enfoque dualista-intencional toma en cuenta es solo la «admisión» de B por parte de A en una relación, práctica o institución preexistente, en la cual B pueda disfrutar del beneficio que hasta entonces le fue negado. Esta solución, sin embargo, deja la base común intacta y es, por ello, incapaz de explicar la «posibilidad de desacuerdo razonable» y la de la «revisión colectiva de las razones» que tiene B para desear X.

En contraste con esta forma intencional y estratégica, cuando consideramos la exclusión desde la perspectiva más amplia del poder social constitutivo —es decir, cuando indagamos acerca de las condiciones históricas de producción y modificación de significados de X—, la exclusión no puede ser ya entendida

6. Llamo razones de segundo orden a aquellas basadas en el valor social de X, que es (implícita o explícitamente) compartido por A y por B, mientras que las razones de primer orden son aquellas que pueden diferir para A y B. Por ejemplo, la razón de primer orden de B para querer participar en un grupo de investigación (X) puede ser ganar prestigio personal en su universidad, mientras que la razón de primer orden de A para «excluir» a B puede ser preservar la excelencia de este grupo (asumiendo que B no alcanza ciertos estándares). Por el contrario, las razones de segundo orden son resultado directo del valor institucional propio de la participación en grupos de investigación. La creencia en dicho valor es compartida por A y B (y potencialmente por cualquier otro miembro de la universidad).

como un acto aislado de la voluntad ni como una mera estrategia individual de poder. Esto último puede observarse en el hecho de que las clases de comportamientos y actitudes usualmente asociadas con el concepto de exclusión —por ejemplo, ignorar, negar reconocimiento, olvidar, no prestar atención, etc.— no tienen, por regla general, un objeto intencional al que se dirigen. Desde una perspectiva social-ontológica, tienen que ver más con el abandono y el surgimiento desinteresado de un campo residual derivado de diversos procesos histórico-simbólicos positivos de constitución de la realidad social. De acuerdo con esta interpretación, el concepto de exclusión está ligado a la incapacidad para participar en el desarrollo de soluciones a problemas y desafíos sociales que surgen históricamente o, en términos de Lukács, a estar condenados a ser espectadores sin influencia alguna sobre una realidad que, siguiendo su propia inercia, se vuelve cada vez más extraña e inauténtica. Por tanto, una crítica potencial no debe concentrarse principalmente en las demandas frente al hecho de no participar en los beneficios de órdenes sociales ya constituidos, sino en el develamiento de las exclusiones que permanecen sin ser vistas. Es decir, debe concentrarse en el develamiento de las formas distorsionadas (aunque no necesariamente intencionales) de constitución de la realidad social que genera posiciones hegemónicas que, encarnadas en prácticas, instituciones y formas de vida, «esconden» el modo en que han llegado a ser lo que son y, por ende, sus propios «fundamentos». Estos procesos históricos deben hacerse visibles y conscientes para los individuos y revelar, con ello, al poder como principio de su constitución. En lo que sigue me concentraré en esta segunda forma de exclusión, pues pienso que permite una comprensión más precisa y convincente de la crítica social.

### 2. **La exclusión no constituye una relación diádica. Por tanto, el agente de la exclusión, a diferencia de lo que ocurre en las relaciones de dominación y subordinación, no puede ser fácilmente identificado**

Sin duda, existen formas de poder diádicas en las que, como en las relaciones anteriormente descritas, las partes involucradas pueden ser exactamente identificadas. Estas formas se manifiestan por lo general «fenoménicamente» y se ejercen sobre sujetos

concretos. En este sentido, pueden ser caracterizadas en términos de actos individuales, cuantificadas y, bajo ciertas circunstancias, se puede incluso reaccionar frente a ellas.[7] Para ilustrar este punto, considérese el siguiente ejemplo. A es jefe de B y, como tal, usualmente le ordena hacer F, donde F es una acción que favorece a A y que B no llevaría a cabo en otras circunstancias. Aquí la relación de dominación particular se ejerce como un acto intencional singular dirigido a la voluntad de B y con un claro propósito por parte de A. Tal acto intencional tiene como resultado una acción concreta F que debería favorecer a A. La dominación es, por tanto, visible y observable por medio de sus efectos en el mundo y es posible al menos por dos razones: porque A obtiene su autoridad de las propiedades legítimamente derivadas de su «estatus institucional» como superior de B o porque B «decide» cumplir el mandato de llevar a cabo F debido a que posee razones de primer orden para hacerlo, las cuales pueden ir desde la conveniencia personal hasta un fuerte sentido del deber y respeto por la autoridad.[8] Ahora bien, supóngase que en un determinado momento B toma conciencia —debido a que lee los estatutos de la empresa— de que A no tiene en realidad la autoridad que le permitiría ordenar F. En este momento, B puede cuestionar legítimamente las falsas pretensiones de A, las cuales van más allá de su rol institucionalmente definido. El resultado es que B no llevará a cabo F, con lo cual pondrá fin a esta relación diádica particular.

Algo completamente diferente sucede si resulta que ordenar F sí se encuentra codificado en los estatutos como algo que le corresponde a A, pero B siente todavía una aversión frente a ello. En este contexto, B podría cuestionar la conveniencia de obedecer dicha orden para la realización de sus proyectos personales, cuestionar que un jefe tenga el poder de ordenar F a su subordinado o, incluso, cuestionar la idea misma de respeto a la autoridad. Para entender el surgimiento de esta objeción por parte

7. Estudios de este tipo pueden encontrarse, por ejemplo, en Dahl (1957) y Bachrach y Baratz (1962). Una aproximación ontológico-normativa al poder, tal como la que se desarrolla en este artículo, tiene, sin embargo, un objetivo muy distinto.

8. Distingo aquí entre 1) razones institucionales (todavía basadas en la fuerza normativa de lo fáctico) y 2) razones basadas en decisiones personales que pueden apoyarse en: *a*) deseos, preferencias o emociones (como en Hume) o *b*) el sentido del deber (como en Kant). Sobre este punto, véase Brandom (2000, pp. 79-96).

de B en este segundo caso, debemos considerar no solo una falta de concordancia, relativamente fácil de identificar, entre lo que A «pretende» hacer y lo que realmente «le está permitido» hacer bajo los estatutos actuales sino también, y sobre todo, las condiciones estructurales que permiten que sea posible una relación de dominación específica, es decir, considerar la fuente de validez de las múltiples razones que la sostienen. Esto debería permitirnos entender, por un lado, qué hizo que tanto a A como a B les pareciera, al principio, que F se apoyaba en «buenas razones» y, por otro lado, qué ocurrió subsecuentemente para que estas razones le sigan pareciendo buenas a A pero ya no a B.

Volvamos a nuestro ejemplo con miras a aclarar este punto. A posee una propiedad (x) y B posee una propiedad (y), donde (x) tiene un mayor valor social que (y), por lo que le otorga a quien la posea una cierta autoridad por sobre quien posee (y). Así, A puede (o no) hacer uso efectivo de su autoridad sobre B fundada en la posesión de (x) y B, por su parte, puede (o no) cumplir con la orden de A. Si esta relación particular se consuma, puede hablarse entonces de una relación legítima (y socialmente admitida) de dominación. En este caso, A y B deben compartir el mismo espacio de razones social-institucional, el cual confiere sus valores a (x) e (y), a la vez que justifica la relación entre A y B.

De hecho, el resultado es distinto cuando nos concentramos no solo en la relación diádica particular entre A y B, sino en el proceso de constitución de significados, valores y creencias que definen la relación entre las propiedades (x) e (y) (y entre aquellos y el resto de las propiedades periféricas que lo refuerzan) dentro de un campo social. Como vimos, puede afirmarse que la «exclusión» equivale aquí a no haber participado activamente en la constitución de un sector del campo social por medio del cual se atribuye un cierto valor a (x) por encima de (y) —lo cual, más aún, tiene como consecuencia que haya buenas razones para hacer F y, por tanto, para justificar una dominación eventual de A sobre B—. Desde una perspectiva cognitivo-normativa, no participar significa simplemente que B «no es completamente consciente» de las relaciones inferenciales entre las creencias detrás de los valores (x) e (y). A partir de esto, puede afirmarse que para que B deje de considerar «necesario» llevar a cabo F, debe de algún modo reducir la fuerza de su creencia tácita en (al menos parte de) las características que fundamentan el vínculo entre (x) e (y) y funcionan, a la vez, como el contexto de validez y

legitimidad para la realización de F. Estas propiedades exceden la relación diádica entre A y B como tal, por lo que B debería detectar alguna forma de inconsistencia interna en sus propias creencias, lo cual lo llevaría a develar distorsiones en un nivel social-constitutivo. Como se mencionó, la imposibilidad de develar tales distorsiones es lo que relaciono con un sentido inmanente de la exclusión. Examinaré estas ideas con más detenimiento en las tesis cinco y seis. Por el momento, el asunto central es que la configuración particular de la realidad que hace a (x) más valiosa que a (y), a la vez que provee razones para justificar ciertas acciones y relaciones, no puede ser considerada como el producto de un acto intencional de A «sobre» B. En este sentido, no puede decirse que A sea el «agente intencional» de la exclusión de la que B es víctima. Por tanto, la posición según la cual este es también un caso de «relación diádica» pierde fuerza. Esta configuración depende, más bien, de múltiples factores y procesos históricos que trascienden el control de los individuos. Es justamente esto último lo que el concepto de «poder social constitutivo» busca explicar.

### 3. **La exclusión representa la contraparte del poder constituyente de la realidad social**

Puede defenderse la tesis de que la exclusión es mejor entendida como el lado negativo (o la sombra) del ejercicio de las múltiples fuerzas que constituyen el mundo social. Esto significa que «aquello que es excluido» no posee el estatus de un objeto intencional. Como tal, la exclusión no denota un uso estratégico de la razón cuyo fin sea obtener una meta particular. Algunas de las consecuencias de los procesos de constitución simbólico-normativa pueden ser la dominación, la marginalización, etc. Sin embargo, la exclusión como tal no es una actividad, sino más bien un no-evento fuera de los límites de la intencionalidad. En la medida en que esta forma de exclusión representa la contraparte de los procesos de constitución social, tiene una naturaleza «ontológica» o «fundamental» y, a diferencia de un acto declarado de dominación o marginalización, no puede ser percibida, evaluada o criticada con los mismos medios.

El poder constitutivo —vinculado al concepto de *potentia* en el sentido de Spinoza— se refiere a la habilidad de cualquier

entidad para persistir en su ser realizando su propio potencial (*conatus*); es decir, a la capacidad de autogenerarse inmanentemente (2002, pp. 683-685; Saar, 2010, pp. 10 ss. y 2013). Desde una perspectiva social-ontológica, uno puede concebir esta inmanencia —este proceder de acuerdo con las propias posibilidades— como la capacidad de (re)crearse a sí mismo combinando los materiales existentes de maneras nuevas con ciertas «reglas» ya disponibles. Como sucede con los lenguajes naturales en relación a conceptos y enunciados, en la sociedad hay modos correctos e incorrectos de comprender, crear y comportarse con respecto a las categorías, las prácticas y las instituciones.[9] Así, esta capacidad o «poder» indispensable para crear algo nuevo a través de la praxis no se desarrolla «en oposición» a aquellas prácticas sociales que, como agentes competentes, dominamos tácitamente y a cuyas reglas de funcionamiento y formación estamos necesariamente sometidos en tanto individuos socializados, sino solo «al interior» de dichas prácticas (Brandom, 1979, pp. 193 ss.). Por consiguiente, el poder constitutivo denota simplemente el proceso de crear inmanentemente órdenes sociales, lo cual muestra que ni las categorías ni las prácticas ni las instituciones pueden surgir de la nada ni exclusivamente de la voluntad individual. Examinemos este punto con más detalle.

La vida social plantea constantemente problemas y desafíos que requieren soluciones reflexivas. Estas soluciones representan lo que la tradición sociológica llama «conocimiento social» o respuestas articuladas en términos de categorías, prácticas, instituciones y toda clase de productos simbólico-culturales normativa y axiológicamente cargados. Siguiendo a Rahel Jaeggi, puede afirmarse que tales órdenes sociales —o simplemente «for-

9. «Aprender el lenguaje no es solo aprender a usar un conjunto de patrones que todos los demás también usan. Uno no ha aprendido el lenguaje, no ha adquirido la capacidad de involucrarse en las prácticas sociales que son el uso del lenguaje, si no puede producir *nuevas* oraciones que la comunidad considerará apropiadas y comprender los nuevos enunciados apropiados de otros miembros de la comunidad (dado que el criterio para esta capacidad es la habilidad de hacer inferencias consideradas apropiadas por la comunidad)» (Brandom, 1979, p. 193). Siguiendo una idea hegeliana, Brandom se refiere a una libertad positiva o expresiva, a un «poder para» crear que no está restringido a una capacidad individual y cuya condición de posibilidad necesaria es el constreñimiento a las reglas que gobiernan las prácticas sociales. Estar constreñido por reglas significa dominar tácitamente el «saber hacer», ser capaz de orientarse en un sistema de reglas y creencias.

mas de vida»— se constituyen como respuestas a problemas surgidos desde su interior de acuerdo con sus particularidades, es decir, «inmanentemente» (2014, pp. 200-253).[10] Estas respuestas sociales se desarrollan a través de procesos de validación de hipótesis, lo que implica que la legitimidad de una práctica o institución depende de lo que en un momento parece ser la estrategia más efectiva para resolver cierto problema o conjunto de problemas. Las prácticas y las instituciones se presentan a sí mismas, en este sentido, como la «mejor respuesta disponible a desafíos desarrollados históricamente». Así, por ejemplo, la institución legal del comercio transatlántico de esclavos se desarrolló en el contexto de la colonización como un «medio» para reducir los costos de producción y abrir nuevos mercados (Klein, 2010). Esta institución demostró ser una respuesta adecuada a una serie de desafíos sociales, económicos y políticos, y fue exitosa, entre otros motivos, porque el hecho de que ideas como la igualdad o la dignidad humana no estuviesen socialmente disponibles (o no lo estuviesen suficientemente) supuso que la práctica del comercio de esclavos no entrase en conflicto con otras prácticas, instituciones o creencias ya aceptadas. En términos generales, puede afirmarse que el éxito y la persistencia de las soluciones a nuevos problemas depende de su capacidad para alinearse con muchos otros conceptos, ideas e instituciones ya existentes (o al menos socialmente concebibles) y de la solidez de los vínculos entre ellos. La «inteligibilidad» de tales soluciones se basa en su estructura de red, la cual vincula varias creencias que se refuerzan mutuamente. Así, su «efectividad» depende de su «consistencia interna». Las soluciones bien articuladas constituyen «narrativas» con una pretensión inherente de coherencia, narrativas que, al no ser dramáticamente inconsistentes con el sistema de creencias dominante de los miembros de la sociedad pueden considerarse razonables y significativas. Esto crea una cierta «armonía» que asegura el asentimiento de aquellos concernidos por los problemas en cuestión.

Volvamos ahora al punto central de la tesis. Afirmar que una sociedad tiene la capacidad (o el «poder») para constituirse a sí misma de modo inmanente significa que, cuando surjan nuevos

10. Para los orígenes de esta idea en el pensamiento de Dewey, véase Dewey (1927). Para interpretaciones alternativas de este punto, véase Putnam (1992), Honneth (2007) y Young (2000).

problemas, tratará de ajustar la nueva información a los elementos entonces disponibles. Esta tendencia conservadora solo refleja el hecho de que las formas de vida operan sobre la base de rutinas y momentos de inercia que son posibles gracias a un conocimiento implícito y a reglas tácitas. Estas formas de vida constituyen, así, una segunda naturaleza que, incorporada en el sistema de creencias de sus miembros, los dota de un contexto coherente que hace posible la praxis. Esto no supone, sin embargo, que tal coherencia sea completamente «objetiva». Debido a que los problemas surgen en contextos particulares y cambiantes, las respuestas son siempre solo provisionales e «hipotéticas». En la medida en que nuevos problemas muestran que las soluciones disponibles no son satisfactorias, su surgimiento implica un quiebre con la armonía preexistente. En ese sentido, los problemas representan desafíos prácticos y cognitivos, ya que pueden servir para sacar a la luz inconsistencias o inferencias falsas en las relaciones entre creencias, prácticas, instituciones, etc. En otras palabras, existe siempre la tendencia a superar o «corregir» aquellas contradicciones que los actores sociales detectan en narrativas que gradualmente han ido perdiendo su consistencia, buscando siempre recuperar la armonía «perdida». Así, en tanto emergen sobre el fondo de formas de vida existentes, de intentos previos de solución, las respuestas sociales, como los problemas mismos, no están nunca desencarnadas.[11] De hecho, los momentos espontáneos y radicales de ruptura y creación de algo completamente nuevo son raros, puesto que la introducción abrupta de una respuesta «externa» solo generaría un rechazo basado en una incompatibilidad cognitiva. Como los problemas, las soluciones son también sociales: como se ha visto, ni se crean de la nada ni están sujetas a la arbitrariedad de los agentes individuales. Al representar modificaciones internas —reajustes— de creencias y prácticas sociales disponibles, corresponden, más bien, a la capacidad para seguir ciertas reglas tácitas de formación y encarnan valores que se desarrollan históricamente (Honneth, 2014, pp. 1-11). Este es el motivo por el cual los exámenes críticos solo pueden ser inmanentes y provenir de los participantes de tales prácticas. Una actitud crítica transformativa, vinculada a lo que Robert Brandom entiende como el ejercicio de la «libertad expresiva», solo puede tener lugar bajo la presuposición de

11. En este sentido, son procesos de aprendizaje, de perfeccionamiento.

que nunca dejamos de seguir las reglas que gobiernan nuestro comportamiento social (1979, pp. 193-194).

Ahora bien, si aceptamos las dos primeras tesis —que la exclusión no constituye una relación diádica, intencional y fácilmente observable— y añadimos lo que se ha dicho en esta sección hasta ahora, podremos ver más claramente por qué la exclusión es mejor entendida como la contraparte de los procesos de constitución social en tanto estrategias para la resolución de problemas. En efecto, los órdenes sociales no son creados en respuesta a una intención declarada de excluir personas, sino que siguen su propio curso con miras a resolver problemas prácticos. Por tanto, no puede afirmarse que la exclusión, en este sentido constitutivo, sea el «fin» de un acto intencional ni que sea un «medio deliberado» para alcanzar alguna meta. El contenido intencional del poder constitutivo es, por ende, siempre la solución buscada y no la exclusión misma. Volvamos por un momento al ejemplo mencionado más arriba para ilustrar este punto. Sería difícil aceptar que el tráfico de esclavos surgió por la decisión espontánea de algún sádico con el fin de denigrar a parte de la humanidad. El problema para el cual la institución de la esclavitud fue la mejor solución no era cómo humillar a las personas o negarles efectiva y sistemáticamente su dignidad, sino más bien, entre otras cosas, la regulación legal de una actividad económica que debía incrementar la productividad en las colonias. Como cualquier práctica social regulada institucionalmente y ampliamente aceptada, la esclavitud se desarrolló como respuesta a ciertos desafíos humanos y fue aceptada como parte de un sistema de creencias e instituciones presuntamente coherente que le otorgó un contexto adecuado de justificación de modo tal que pareciese «la mejor alternativa disponible». Esto no supone negar que, para ciertos grupos, la práctica de la esclavitud tuvo consecuencias fatales vinculadas a la explotación y a la opresión. Pero estas consecuencias no deben confundirse con la meta central, pues son solo un efecto colateral del proceso de constitución del sector de la realidad social que tal institución representa —aunque un efecto colateral inicialmente aceptado y «justificado» por dicho proceso, así como derivado del mismo—. Por ello, el rechazo social de la esclavitud y su percepción como un crimen contra la humanidad se desarrollaron solo gradualmente cuando se encontraron incompatibilidades con otras ideas, prácticas e instituciones sociales, económicas y políticas.

Usando el mismo ejemplo, podría afirmarse que «había exclusión» en la medida en que los esclavos no eran tomados en cuenta en los espacios de justificación y, más aún, que precisamente este hecho causó que su situación pareciera, por mucho tiempo, una fatalidad natural. Pero, como en el caso anterior, la exclusión solo puede percibirse como tal *a posteriori*. Esto es posible porque «ya se nos ha revelado» por medio de la experiencia de sus protagonistas, porque «ahora» tenemos categorías para pensar y expresar algo que era imposible ver o entender en el momento de su aparición (Fricker, 2007, pp. 9-29). Al concentrarse en el lado positivo de su constitución, los órdenes sociales no son capaces de detectar la exclusión cuando esta aparece. Nuevamente, como instancias de resolución de problemas, su objetivo no es «producir» exclusión. Es propio de la naturaleza misma de la exclusión no ser percibida como tal hasta que alguien (una persona o un grupo) la denuncia sobre la base de su propia experiencia. Hasta ese entonces es inexistente, un no-evento.

Ahora bien, esta concepción fundamental u ontológica de la exclusión genera algunos problemas metodológicos en relación con el modo en que debe entenderse la crítica social, porque, debido a que no hay un agente de la exclusión, no es fácil comprender el «blanco» de la crítica. Que «haya» exclusión no significa que necesariamente haya habido la «intención explícita» de producirla. La imputación de responsabilidad en este contexto se vuelve, por ello, indeterminada. Esto me permite introducir dos consideraciones centrales. La primera está referida a la defensa de la primacía de la categoría de exclusión. Como hemos visto, pese a que la exclusión no es en sí misma un acto relacional o intencional, puede tener consecuencias expresadas fenoménicamente como relaciones de subordinación, explotación, etc. Sin embargo, el estudio de uno o más de sus efectos singulares posibles no puede preceder al estudio de sus «fundamentos» —esto es, no puede reemplazar el análisis «social-ontológico» de una configuración potencialmente deformada del espacio de significados y razones válidos—. Si se concede este punto, surge la pregunta acerca de cómo abordar el estudio de un no-evento, de un «objeto» indeterminado y empíricamente difuso, y cómo hacerlo de un modo crítico, es decir, de un modo que cuestione sus posibles efectos negativos. La segunda consideración se refiere precisamente a este punto y será discutida en las siguientes tres tesis.

## 4. **Estar excluido implica no jugar un rol significativo en la configuración del espacio de razones que justifica los órdenes fácticos**

La exclusión no significa simplemente estar «fuera» de la sociedad. Estrictamente hablando, uno puede ser excluido a pesar de pertenecer a un orden social y compartir «implícitamente» el mismo espacio de razones con otros. Vimos que, para que fuera posible una «relación intencional de poder» entre A y B, se requería un suelo común para estabilizar sus expectativas de comportamiento al proporcionar (tácitamente) «razones» aceptadas por ambos. Por su parte, el poder social constitutivo se refiere a las múltiples fuerzas (no siempre intencionales, consistentes o consensualmente operantes) que contribuyen a la formación histórica de órdenes normativos. Estas fuerzas se encarnan en instituciones, prácticas, costumbres y categorías sociales y lingüísticas, con lo que se crean las razones que pueden servir para justificar acciones futuras. Por tanto, estas razones denotan un ámbito de acciones potenciales: un «espacio de posibilidad». Si entendemos al poder constitutivo y a su carácter normativo como la capacidad para «producir» dichas razones, entonces la exclusión, como su contraparte, debe referirse a la no-participación en la constitución de la sociedad en la que uno vive y a cuyas reglas uno está sometido. Por tanto, una carencia de participación en ese poder es sinónimo de ser excluido. En este sentido constitutivo, la exclusión puede expresarse, además, *a*) o bien, en un sentido «fundamental» fuerte, como la imposibilidad de que las «razones» y los fundamentos de sus «relaciones internas (inferenciales)» se revelen como tales a los sujetos; o *b*) en un sentido «discursivo» más débil, como la incapacidad de participar en procesos de justificación públicos una vez que dichas razones y relaciones se han «hecho explícitas». Así, la posibilidad de superar el segundo sentido dependerá de que se rompan las barreras que refuerzan el primero.

Siguiendo a Brandom, podemos distinguir de hecho entre el «mero actuar» siguiendo ciertas reglas tácitas y la capacidad para «articularlas» al «hacer explícitas» las razones que dichas reglas movilizan (1994, pp. xviii-xix). Solo a través de esta elucidación previa es posible tomar posición frente a ellas, relativizarlas y exponerlas a crítica, es decir, lograr todo lo que se espera de un intercambio recíproco de razones que tiene como fin alcanzar un acuer-

do.[12] Esta idea corresponde, en términos generales, a la premisa wittgensteiniana de acuerdo con la cual actuar, como pensar y hablar, siempre implica seguir un conjunto heterogéneo de reglas de las que no somos siempre plenamente conscientes, pero que tácitamente dominamos y, en ciertos casos, podemos llegar a conocer (1958, §§ 143 ss.). La presuposición epistemológica aquí es que la validez de una creencia (así como el significado de un concepto o de un enunciado) y, consecuentemente, su efectividad como condición para la acción no pueden atribuirse de manera aislada, sino que dependen de su articulación con el contenido de otras creencias válidas.[13] Así, por ejemplo, llegar a clase a tiempo es para un estudiante una acción hecha posible por diversas creencias de primer orden que, como un todo, funcionan para él como expectativas de conducta. Esas creencias son, por ejemplo, que el aula estará ahí, que la clase empieza siempre a la misma hora, que los otros estudiantes y el profesor también estarán ahí, etc. La validez de tal acción también implica elementos evaluativos (tales como la creencia en la buena organización de la universidad o en el compromiso de profesores y estudiantes), elementos descriptivo-normativos (tales como saber con qué criterios deben cumplir la universidad y sus miembros para ser buenos), elementos desiderativos (tales como el deseo de ser considerado responsable por los otros o de alcanzar ciertas metas profesionales futuras), entre otros. Estas creencias y actitudes solo tienen sentido y adquieren efectividad práctica al estar organizadas en un orden particular. Como cualquier otro sistema, un sistema de creencias también se regula

12. Los límites de muchas teorías políticas yacen en su énfasis en diseñar las instituciones y los mecanismos políticos que deberían servir para prevenir la segunda forma de exclusión. Esto deja de lado los aspectos fundamentales del problema, es decir, cómo ciertas razones y no otras llegan a jugar un rol como unidades de intercambio recíproco para los participantes en un diálogo. Al respecto, por ejemplo, Iris Young distingue entre una exclusión externa o procedimental, definida como la incapacidad de «ingresar» a los espacios deliberativos, y una exclusión interna, la cual, por motivos extradiscursivos, continúa operando dentro de estos ámbitos y se expresa en la incapacidad de participar de modo significativo, en el no ser tomado seriamente en cuenta debido a estigmas sociales, prejuicios y otros elementos simbólicos estructurales «ocultos» que, como tales, no pertenecen a la relación diádica que denota el intercambio de razones (2000, pp. 52-67).

13. Uso el término «acción» en el sentido específico que Jaeggi le da al término «praxis». Según ella, la praxis tiene siempre un carácter social, en tanto ocurre sobre el telón de fondo de un marco institucional, siguiendo ciertas costumbres y rutinas sociales (2014, pp. 95 ss.).

por ciertos patrones que gobiernan cómo deben comportarse sus componentes unos con otros. Por tanto, lo que estas «reglas» establecen es, por un lado, cómo las creencias y actitudes deberían combinarse entre sí para ser adecuadamente usadas en contextos específicos, y por otro qué consecuencias pueden seguirse legítimamente de tal aplicación (Dummett, 1973, pp. 453 ss.). Poseer estas «creencias», junto con el dominio de las «reglas» que determinan sus relaciones inferenciales —las cuales, por así decirlo, constituyen creencias de segundo orden—, es lo que en última instancia configura las «razones» que permiten la acción. El punto es que el éxito de una acción no depende de que «conozcamos» explícitamente el contenido de tales razones, sino solo de que las dominemos en un nivel práctico, es decir, de que sigamos las reglas que forman nuestro «conocimiento tácito» (Polanyi, 2009).

A pesar de que hay siempre en juego un gran número de «razones» que «justifican» y «dan sentido» a nuestras decisiones, prácticas y formas de vida, sus vínculos «inferenciales», así como sus fuentes de validez, bien pueden permanecer escondidos por un largo tiempo y el acceso al espacio de razones que determina la posibilidad de la acción puede estar restringido. Una persona excluida en sentido «fundamental» es, por tanto, alguien para quien las razones de su propio comportamiento no se han articulado como tales, alguien que sigue ciertas reglas sin la posibilidad de «expresarlas» o «decirlas». En suma, alguien para quien estas razones funcionan como meras «causas», las cuales —como una segunda naturaleza— regulan su comportamiento de modo «heterónomo». Lo interesante es que este bloqueo, contrariamente a lo que uno podría pensar, no es un impedimento para la acción, sino que, más bien, es lo que la hace posible, al proporcionar al agente un conjunto coherente de razones que se refuerzan mutuamente. De hecho, mientras más internamente «consistente» sea un sistema de creencias, más «racional» parecerá el comportamiento, el cual será, además, reforzado socialmente. Así, en nuestro ejemplo principal, las buenas razones para B dependen de sus creencias en torno a qué se espera que haga en la empresa. Estas razones, que incidentalmente acaban por favorecer a A, pertenecen a un «orden» en el sentido original del término griego *cosmos*, a un sistema armónico, coherente y funcionalmente bien dispuesto cuyos componentes están orgánicamente referidos unos a otros y organizados en virtud de ciertas reglas de inferencia. Así, todo sistema de creencias, independientemente de su contenido,

es ya un sistema normativo. De acá se sigue que la obediencia es la «cosa más racional» que B puede hacer en ese caso y que tal racionalidad se basa, precisamente, en la presuposición de consistencia del sistema como un todo. Esto nos lleva a distinguir entre la «acción racional» y la «agencia libre»: mientras que bloquear el espacio de razones no impide la realización de la primera, sino que la refuerza, sí puede ser un obstáculo para la segunda. Podría incluso añadirse que no toda acción racional es libre, aunque toda acción libre debe ser racional.[14] De lo dicho se sigue que bloquear el acceso al espacio de razones representa simplemente una tendencia natural de los órdenes sociales como parte de su estrategia de autopreservación (*conatus*). Esto es así en la medida en que las soluciones a los problemas que surgen en ellos han de presentarse como suficientemente consistentes y duraderas como para asegurar la supervivencia y reproducción de dichos órdenes, lo que, a su vez, tiende a ocurrir a través de los actos «racionales» (aunque no necesariamente «libres») de sus miembros.

Si volvemos ahora a la pregunta por el posible «agente» de aquello que obstaculiza tal «articulación» y «expresión» de las razones para acciones potenciales, resulta que no hay ningún acto intencional identificable. Consecuentemente, podemos ver, una vez más, cuán difícil es encontrar un individuo específico al que culpar o asignar responsabilidad directa por las actitudes excluyentes. El hecho es que, con su creación, un campo social se cierra sobre sí mismo por inercia y gradualmente construye diversas narrativas que, aunque potencialmente en conflicto unas con otras en virtud de su complejo origen histórico, intentan brindar un sentido unificado y coherente al comportamiento de los individuos en tanto miembros de dicho campo. Es justamente tal pretensión de homogeneidad —o, más precisamente, de armonía— lo que hace difícil separar las razones que apoyan dichas narrativas de su fuente de validez y analizarlas a la luz de nueva evidencia potencial o nuevas exigencias de consistencia. Son estos momentos socioestructurales de inercia los que obstaculizan la articulación de razones, la exposición de sus fundamentos y la relativización de su validez. En otras palabras, siguiendo sus rutinas de autoproducción, los propios órdenes sociales fomentan «la exclusión de un modo inmanente».

---

14. Por acciones racionales se entiende, claro está, aquellas motivadas por razones, sin considerar todavía la fuente o el fundamento de tales razones.

## 5. **La posibilidad de la crítica social se vincula a la experiencia de disonancia cognitiva, es decir, a una inconsistencia percibida al interior del propio sistema de creencias de un agente**

El que la exclusión sea inmanente a la sociedad nos brinda la clave para desarrollar una aproximación no dualista al problema de la posibilidad de la crítica social. Para explicar esto volvamos a nuestro ejemplo principal. Habíamos visto que B tenía «buenas razones» para hacer F. Como vimos, es su «estatus institucionalmente aceptado» de empleado (y) lo que proporciona tales razones. Pero estas razones no emanan solamente de las propiedades de (y), tomada aisladamente como un término predicativo. Tales propiedades son, de hecho, relacionales, pues solo pueden ser comprendidas a través de su articulación holista con el hecho de que haya un jefe (x) y muchas otras creencias interconectadas. El valor relacional de cada una de ellas se apoya en una «consistencia tácita» que las conecta y mantiene unidas dentro de un sistema presuntamente bien estructurado que B, de ser necesario, puede utilizar. Por ejemplo, la decisión de subordinarse a A (t) le parece a B perfectamente compatible con el rol de empleado (y) y depende, entre otras cosas, de la creencia en el respeto a la autoridad (u), en las ventajas sociointegrativas de mantener jerarquías fuertes (v) y una división social del trabajo (w), en su idoneidad para alcanzar metas individuales (z), etc. Más aún, la «creencia de segundo orden» en dicha coherencia (entre t, u, v, w, x, y, z) mantiene y refuerza como una unidad las razones compartidas por A y B (y por cualquiera que ocupe una posición relevante en tal espacio social de razones). Sin embargo, dicha consistencia interna no depende simplemente de una «corrección lógica» entendida como una «consecuencia deductiva» formal (Brandom, 2000, pp. 52 ss.). La validez presupuesta del vínculo inferencial entre diferentes creencias se refiere, más bien, a su «contenido material» y, como se ha visto, dichos contenidos son productos culturales que surgieron históricamente en las sociedades como modos de lidiar con sus problemas y desafíos (Jaeggi, 2014, pp. 356-391). De hecho, como se ha visto, las prácticas y las instituciones son válidas en la medida en que se presenten como la mejor solución a dichos problemas. Y su aceptación depende de su consonancia con ideas y conceptos disponibles de antemano a los miembros de la sociedad en el momento de su aparición. En este sentido, su legitimi-

dad está basada en narrativas y discursos caracterizados por una pretensión fuerte de coherencia interna, narrativas y discursos que ofrecen a los individuos razones idóneas para justificar sus decisiones y acciones en las relaciones sociales —entre las que se encuentran, claro está, la dominación y la subordinación—.

Sobre la base de esto, si B pudiese ser consciente de que esta consistencia no es ni natural ni necesaria y detectase contradicciones entre algunas de sus creencias de primer orden, entonces B sería capaz de separar las razones de su hasta entonces incuestionable estructura monolítica. Por ejemplo, B podría empezar a notar que, pese a todos sus esfuerzos por someterse a los caprichos de A, su futuro profesional sigue sin ser prometedor. Esta «evidencia» podría llevarlo a cuestionar la validez de la relación entre (t) y (z) e incluso a considerar que (z) puede alcanzarse por otros medios. Esto significa que B ha logrado cuestionar su «creencia tácita» en la legitimidad de dicho vínculo inferencial y reconocer que estas dos creencias son en realidad «disonantes»: B sabe ahora que la sumisión no se sigue necesariamente del concepto de empleado (Brandom, 2000, pp. 69-72). En este contexto, «disonante» es simplemente otro nombre para «inconsistente» o «contradictorio» (Festinger, 1957, p. 2). Dado esto, si B continúa actuando del mismo modo solo agravaría la disonancia, pues subordinarse a un jefe tiránico ya se le ha revelado como inconsistente —aceptando, por supuesto, que el valor de (z) permanece constante, es decir, que alcanzar las metas profesionales es todavía algo válido y consistente en su mayor parte con el resto de sus creencias—. Esta situación corresponde exactamente con la idea básica de la teoría de la «disonancia cognitiva», en la medida en que se puede decir que (t) es válida si y solo si (z) no lo es (1957, p. 13). Si aceptamos también que la irracionalidad puede ser definida como la inconsistencia entre una o más actitudes proposicionales (Davidson, 2004, p. 192), entonces podemos ver que lo que ha ocurrido es que B se percató de que sería «irracional» seguir aceptando (t) como una creencia válida y actuar de acuerdo con ello. Este estado psicológico de incomodidad e insatisfacción lleva a B a evitar situaciones que puedan reforzarlo y a tratar de recuperar la coherencia y la armonía perdidas, es decir, a cambiar su comportamiento previo. Esto se vuelve plenamente inteligible si observamos que, cuando B relativiza la validez de sus creencias y detecta una inconsistencia, su «agencia» se ve temporalmente «bloqueada». En otras

palabras, este bloqueo ocurre porque la disonancia cognitiva es una forma de irracionalidad y, como hemos visto, la presuposición de racionalidad es precisamente la condición de la agencia.

La consecuencia es, de hecho, que B podría dejar de obedecer a A. Pero para reducir la disonancia, B necesita, además, reorganizar su sistema de creencias y encontrar nuevas razones para ese cambio de actitud. Pese a que la tendencia es siempre la de sobreponerse a la inconsistencia para continuar actuando racionalmente, B no puede simplemente reemplazar de manera arbitraria una creencia por otra, por ejemplo, decidir que, de ahora en adelante, en lugar de aceptar un rol subordinado frente a A lo correcto será humillar a A. De manera similar, B no puede inventar de manera arbitraria razones que justifiquen sus nuevas decisiones. Debe generar un cierto cambio social, aunque sin ejercer algún tipo de poder individual transformativo sobre su entorno —lo que Hegel vinculó a la idea de «autonomía infinita» o al terrorismo de la actitud subjetiva pura—. Hemos visto que cualquier cambio en el mundo social, para ser efectivo, requiere alcanzar nuevas coherencias y reconstruir el «tejido rasgado». B no hace sino «problematizar» un estado de cosas, de modo tal que esas nuevas razones deben también cumplir con los criterios de formación establecidos para las nuevas soluciones. Por tanto, B tendría que ganar validez social para sus creencias con lo que recuperaría la racionalidad «inmanentemente». En este sentido, podría, por ejemplo, llamar la atención pública sobre el hecho de que el concepto de respeto por la autoridad (u) no tiene a la subordinación (t) como condición necesaria para su aplicación; de que la división social del trabajo (w) es independiente de una estructura jerárquica fuerte (v); etc.[15] De hecho, B haría uso de un potencial normativo latente en la sociedad, por virtud del cual nuevas inferencias pueden volverse inteligibles y aceptables. Al alcanzar esto, B habría también tenido éxito en «acelerar» los procesos sociales de reconfiguración de ciertos espacios de acción y, con ello, colaborar con la modificación del contenido y el contexto de aplicación de los conceptos relevantes.[16] En todo caso, la disonancia le permite a B

15. Entre las muchas formas de llamar la atención social están, por ejemplo, las demostraciones callejeras creativas o tumultuosas, las *performances* artísticas, la ridiculización pública de las autoridades y otras formas de expresión complementarias al ejercicio de la deliberación pública «formal».

16. B podría referirse a prácticas sociales que ya han empezado a configurarse y que resulten más consistentes con los principios e ideas generales

saber que la configuración presente del espacio de razones albergaba contradicciones potenciales que no habían sido notadas anteriormente. Es claro que dichas inconsistencias no son mero producto de su imaginación, sino que están en correlación con el modo en el que la institución social cuestionada se comprende a sí misma. Esto lleva a que B revele que los órdenes sociales no son necesariamente tan consistentes como parecen. Así, el correlato social de la disonancia en el propio sistema de creencias es la crítica a (una sección de) la sociedad. La «crítica social» significa aquí simplemente la capacidad de los actores para detectar contradicciones en una estructura que tiende a ser inmune al cambio en virtud de su aparente armonía, pero que, al estar constituida como el resultado de múltiples procesos históricos de resolución de problemas, en realidad reposa sobre una base contingente que puede ser sacada a la luz. Esta crítica debe llevar a una reorganización y transformación de las relaciones inferenciales con el fin de superar la contradicción. El hecho es que la irracionalidad que el sujeto detecta en su propio sistema de creencias muestra también los límites del sistema social y, al hacerlo, rompe su inescrutabilidad e impermeabilidad. No se trata, por tanto, solo de una disconformidad entre la creencia y la realidad, sino de detectar fisuras en una textura que parece lisa y perfecta.

## 6. **Debido a que la exclusión no es un objeto de análisis social, es más útil hablar de ella como una experiencia que permite desafiar inmanentemente los órdenes sociales que hablar de una crítica de la exclusión**

Recapitulemos los argumentos previos. A la luz de cierta evidencia concluyente y siempre en relación con un posible curso de acción, B experimenta una disonancia en su sistema de creencias. Esto le brinda la oportunidad de revelar y abrir el espacio de razones, es decir, de hacer explícitos los hasta entonces ocultos vínculos inferenciales entre sus creencias actuales. En una situación tal, B no podía percibir las contradicciones potencia-

---

aceptados y que encarnen mejoras con respecto a ciertas prácticas aún dominantes. Por ejemplo, podría aludir a ejemplos de modelos corporativos existentes, aunque todavía infrecuentes, en los que las relaciones empleador-empleado son más horizontales, en los que los horarios de trabajo y las vacaciones son más flexibles que en los modelos tradicionales, etc.

les en las que se basaba su condición de subordinado. Así, a través de dicha disonancia, B se percata de que 1) sin saberlo «ha sido» excluido, donde «ser excluido» significa «no poder percibir explícitamente dichos vínculos inferenciales». Pero esta exclusión epistémico-cognitiva es solo uno de los lados de algo más complejo. Tiene un punto de fuga en la medida en que B puede ahora saber, simultáneamente, 2) que ser excluido del espacio de razones es la contraparte de no tener un rol significativo en los procesos sociales de búsqueda de soluciones consistentes para problemas surgidos históricamente —es decir, de su no-participación en el poder social constitutivo— y que esto es, de hecho, la raíz del problema. Como podemos ver, estos son precisamente los dos lados inseparables de lo que en la cuarta tesis llamé «exclusión fundamental». Tal develamiento y problematización de las contradicciones representa, sin embargo, al mismo tiempo, una experiencia que bloquea la agencia racional, pues B necesita ahora aducir razones convincentes que le den sentido a sus nuevas decisiones. Esta conciencia desestabilizadora conduce necesariamente a repensar y reconstituir los vínculos inferenciales y a producir, por tanto, un cambio social. El sujeto buscará reducir la disonancia y, para lograrlo, puede *a*) simplemente aceptar heterónomamente otras razones fácticamente existentes, o *b*) buscar participar activamente en procesos de justificación, es decir, en procesos de intercambio mutuo de perspectivas con el fin de alcanzar soluciones colectivamente vinculantes. Esto último supone la «creación reflexiva e intersubjetiva» de «nuevas» razones, esta vez bajo condiciones de reciprocidad. Esto implica, en otras palabras, el ejercicio efectivo de lo que Forst llama un «derecho a la justificación». Es decir, un derecho que permite la agencia libre —la cual no es, como se ha visto, lo mismo que la acción racional—. El sujeto intentará, entonces, participar en dichos espacios de intercambio público, ya que esto le ayudará a evitar una «exclusión» adicional una vez que los vínculos inferenciales se hayan hecho explícitos con la exigencia de nuevas justificaciones.[17] Esta dimensión adicional es precisamente lo que he llamado en la cuarta tesis —con el

17. Esto no ocurre solo en los espacios de deliberación formal e institucionalmente reconocidos, sino que tiene también que ver con lo que Pierre Bourdieu llama las «luchas simbólicas», es decir, con formas sociales alternativas de acelerar los procesos de cuestionamiento colectivo de significados, valores, creencias, prácticas o instituciones.

propósito de distinguirla de la exclusión «fundamental»— la exclusión «discursiva».

Así, tenemos la siguiente imagen. El modo más apropiado para resolver la disonancia —recuperar la racionalidad, reconstruir la consistencia y permitir la agencia libre— es, también, el medio para «corregir la exclusión» entendida como un efecto negativo, pero inevitable, de los procesos de constitución social o ejercicio de poder constitutivo. El dilema, como hemos visto, no es solo que B no haya tomado parte en el poder constitutivo en el pasado —esto se podría decir prácticamente de cualquiera—,[18] sino también que esta exclusión tiende esencialmente a permanecer oculta bajo el disfraz de la armonía —lo cual genera lo que es usualmente llamado ideología o hegemonía y conduce a fenómenos como la reificación y la alienación—, de modo tal que sus efectos y consecuencias no pueden superarse. Como se ha visto, la exclusión significa ambas cosas: no participar en el poder constitutivo, así como la incapacidad de tomar conciencia de la contingencia histórica de los vínculos inferenciales, del modo en que fueron formados, de los problemas sociales que llevaron a su actual configuración y, por supuesto, de su potencial falibilidad. El «desconocimiento» es, por tanto, constituyente de la exclusión en la medida en que promueve su ocultamiento. Detectar contradicciones permite tomar conciencia de haber sido excluido y fomenta la reconstrucción reflexiva del entramado de razones en diálogo con otros agentes afectados. Como Jaeggi nos recuerda, las contradicciones y las crisis que provocan su develamiento no son meras disfunciones o bloqueos de agencia, sino que también pueden posibilitar la agencia y, en esa medida, fomentan procesos de aprendizaje social (2014, pp. 375 ss.). Sirven, como Dewey podría decir, para mejorar las soluciones a los problemas que surgen desde el interior de las formas de vida mismas. Como hemos visto, estas soluciones históricamente creadas, pese a su búsqueda constante de coherencia interna, contienen contradicciones potenciales y son, por tanto, siempre corregibles. Sin embargo, estas contradicciones no se manifiestan inmediatamente. De hecho, propiamente «no existen» hasta ser percibidas como

18. De hecho, uno podría decir que A también ha sido excluido, pero que su resistencia al cambio será más fuerte, dado que el *statu quo* lo beneficia. Por tanto, tras la revelación del espacio de razones, tratará de reforzar los vínculos inferenciales existentes recurriendo a nueva evidencia en lugar de cuestionarlos.

tales. La conciencia de la exclusión en sentido fundamental revela que lo que uno pensaba que era consistente, puesto que justificaba el propio comportamiento, en realidad tiene fisuras, vacíos, parches: es, en otras palabras, un suelo imperfecto sobre el cual nuevas soluciones son formadas sobre los remanentes de las anteriores. Se trata de revelar que ha habido una exclusión, pero hasta el momento del cuestionamiento de la coherencia aparente, esta no ha sido notada, pues todo parecía natural y necesario. El modo en que la exclusión fundamental se manifiesta fenoménicamente es a través de la experiencia de disonancia cognitiva. Por ello, lo que para el sistema es un problema que a largo plazo puede desestabilizarlo, para el sujeto es una oportunidad para modificar y reconstruir el tejido social sobre la base de evidencia nueva. Esto ayuda a responder la pregunta planteada al final de la tercera tesis en torno a cómo puede revelarse la exclusión si, desde la perspectiva de los órdenes sociales, es invisible, incomunicable y ni siquiera se la considera problemática. En su sentido fundamental, la exclusión no puede ser entendida como un hecho o estado objetivo susceptible de ser empíricamente analizado, sino, más bien, como la posibilidad del descubrimiento por parte del sujeto afectado —a partir de una experiencia concreta negativa, como la dominación o la sumisión— de que está participando en una estructura solo aparentemente racional. Por tanto, la praxis crítica que surge potencialmente de tal experiencia debe servir para revelar los déficits de racionalidad que han tenido lugar en los procesos históricos de aprendizaje social y para acelerar la construcción de nuevas soluciones.

## Bibliografía


ALLEN, Amy (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder: Westview.

BACHRACH, Peter y Morton S. BARATZ (1962). «The Two Faces of Power». *The American Political Science Review*, *56*(4), 947-952.

BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophical Quarterly*, *16*(3), 187-196.

— (1994). *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.

— (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.

DAHL, Robert (1957). «The Concept of Power». *Behavioral Science*, *2*(3), 201-215.

DAVIDSON, Donald (2004). *Paradoxes of Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.
DEWEY, John (1927). *The Public and Its Problems*. Nueva York: Holt.
DUMMETT, Michael (1973). *Frege's Philosophy of Language*. Nueva York: Harper and Row.
FESTINGER, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press.
FORST, Rainer (2015). «Noumenal Power». *Journal of Political Philosophy*, *23*(2), 111-127.
FRICKER, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
HONNETH, Axel (2007). «Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today», en *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (pp. 218-239). Cambridge: Polity.
— (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Nueva York: Columbia University Press.
JAEGGI, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlín: Suhrkamp.
KLEIN, Herbert (2010). *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
POLANYI, Michael (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: University of Chicago Press.
PUTNAM, Hilary (1992). «A Reconsideration of Deweyan Democracy», en *Renewing Philosophy* (pp. 180-202). Cambridge: Harvard University Press.
SAAR, Martin (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, *3*(1), 7-20.
— (2013). *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlín: Suhrkamp.
SEARLE, John (2010). *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
SPINOZA, Baruch (2002). «Political Treatise», en *Complete Works* (pp. 676-754). Cambridge-Indianápolis: Hackett.
WARTENBERG, Thomas (1990). *The Forms of Power: From Domination to Transformation*. Pensilvania: Temple University Press.
WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
YOUNG, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

# LA TEORÍA CRÍTICA DEL DESARROLLO DE THOMAS McCARTHY Y LA HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA: HACIA UN DIÁLOGO CONSTRUCTIVO*

*Kurt C.M. Mertel*
*American University of Sharjah*

En su más reciente libro, *Raza, imperio y la idea del desarrollo humano*, Thomas McCarthy desarrolla lo que él llama una «teoría crítica del desarrollo con una intención práctica», cuyo objetivo central es la promoción de la justicia global y de los derechos humanos. De acuerdo con este autor, la teoría del desarrollo es una teoría de la «práctica» que «dirige el conocimiento empírico y teórico con el fin de obtener resultados considerados valiosos cuya viabilidad debe ser juzgada a la luz no solo de consideraciones empíricas y teóricas, sino también a partir de la capacidad y voluntad de los agentes relevantes para producirlos» (2009, p. 237). La teoría está basada en la concepción kantiana de la historia universal desde un punto de vista práctico, la cual supone el uso del juicio reflexionante para determinar qué es aquello que podemos esperar razonablemente y cuáles son las metas hacia las que debemos trabajar en el marco de la mejora global de la condición humana a la luz de hechos empíricos e históricos relevantes y del conocimiento de nuestras circunstancias actuales. McCarthy también reconoce, sin embargo, que Hans-Georg Gadamer ofrece, en su obra *La razón en la época de la ciencia*, «algunas reflexiones interesantes acerca de las teorías de este tipo [es decir, acerca de la práctica]» (p. 237).

Así, mientras que el proyecto de McCarthy se encuentra firmemente asentado en la tradición de la teoría crítica social, la influencia de la hermenéutica filosófica no es por ello menos tangible. En este artículo, buscaré mostrar que las reflexiones de Gadamer en torno al significado de la práctica; las relaciones entre práctica, solidaridad y la razón social; así como su concep-

* Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

ción de la hermenéutica como filosofía práctica —reflexiones expuestas en los ensayos «¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social» y «Hermenéutica como filosofía práctica», recogidos en *La razón en la época de la ciencia*— no solo sirven de apoyo para las conclusiones y objetivos centrales de la teoría crítica del desarrollo defendida por McCarthy, sino que también la potencian al hacer explícitos compromisos subyacentes del modelo (por ejemplo, al revelar el significado de la «práctica» implícito en su «teoría de la práctica»). Defenderé, más aún, que la concepción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica puede ofrecer también una contribución significativa a un problema importante de la filosofía política y social contemporánea, a saber, la tensión entre las «presuposiciones fuertemente modernistas de la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley» y «cosmovisiones y formas de vida no-modernas» (p. 190).

En la primera parte de este ensayo, bosquejaré los elementos centrales de la teoría crítica del desarrollo con una intención práctica defendida por McCarthy. En la segunda parte, recontextualizaré este bosquejo y lo examinaré críticamente a la luz de las ya mencionadas reflexiones de Gadamer en *La razón en la época de la ciencia*, reflexiones que brindan importantes recursos para una teoría crítica del desarrollo entendida como una «teoría de la práctica». En la tercera y última parte, ofreceré algunas reflexiones preliminares acerca de algunos modos posibles en los que la hermenéutica como filosofía práctica puede contribuir a problemas contemporáneos importantes en la filosofía social y política que surgen de la tensión, subrayada por McCarthy, entre la Modernidad/modernización y las tradiciones pre/no-modernas.

## 1. **Hacia una teoría crítica del desarrollo con una intención práctica: rehabilitando la noción de «desarrollo humano»**

Para empezar, es importante situar el proyecto de McCarthy en el marco de intentos, históricos y actuales, de proporcionar interpretaciones comprehensivas de la historia universal y del desarrollo histórico universal. De acuerdo con McCarthy, las grandes metanarrativas históricas de Hegel y Marx no son ya opciones viables, dada la proliferación de investigación empírica so-

cial; no solo no existe un punto de vista definitivo o extramundano desde el cual se pueda captar la historia en su totalidad, sino que la historia no puede ser ya entendida, de modo plausible, como progresando de acuerdo con leyes causales inmutables o con una lógica interna inevitable hacia un *telos* definitivo. Si bien Marx inició una naturalización de las teorías de desarrollo sociocultural, su materialismo histórico resultó ser al final, como el de Hegel, demasiado «inmanentista» y, por tanto, incapaz de reconciliar la tensión entre naturaleza y moralidad. Pese a ello, McCarthy considera que las formas subsecuentes de metanarrativas históricas fundadas empíricamente —desde Émile Durkheim hasta Jürgen Habermas— son igualmente problemáticas, no solo por la mera variedad y cantidad de datos empíricos, teorías, métodos, etc., proporcionados por las diferentes disciplinas académicas, las cuales hacen de la construcción de una teoría unificada de la historia del desarrollo humano una meta poco realista; sino también porque «la reflexión hermenéutica nos ha enseñado que los enfoques históricos generalizados teóricamente están ellos mismos históricamente situados, que pertenecen a la historia y no la trascienden» (p. 132).

Sin embargo, McCarthy señala que la popularidad de libros como *El fin de la historia* de Francis Fukuyama y la reciente proliferación de obras en torno a la globalización ilustran el hecho de que «el género [de metanarrativas históricas] se niega a desaparecer sin dejar huella» (p. 132). En efecto, sostiene que es precisamente en tiempos de rápido e importante cambio histórico que ese tipo de gran teorización «resulta de lo más irresistible» (p. 132). Lo que caracteriza a las obras contemporáneas sobre la globalización es su orientación práctica dirigida al futuro, a diferencia de las metanarrativas de épocas previas, más contemplativas y orientadas al pasado; es decir, dichas obras buscan ofrecer un diagnóstico de nuestro dilema actual a la luz del pasado con miras a identificar direcciones futuras, posibilidades y metas alcanzables. Es precisamente este modo de pensar acerca de la historia y el desarrollo humano el que McCarthy considera «irreprimible e irremplazable» y, como resultado, la noción de desarrollo humano, la modernización y el pensamiento histórico universal en general deben ser rehabilitados y repensados en lugar de ser rechazados en conjunto o, peor aún, dejados a merced de ideólogos neoconservadores para que estos se los apropien y los adapten libremente a sus propios fines:

> Pues, ¿qué alternativa hay, en última instancia, a aquellos diagnósticos históricamente informados del presente con la mira puesta en futuros prácticamente posibles que han sido parte central de la conciencia moderna? Este parece ser un modo de pensamiento irreprimible e irremplazable. Y, si eso es así, haríamos bien en reexaminar sus formas clásicas y recordar una vez más las fortalezas que hicieron a las «grandes narrativas» tan ampliamente influyentes, así como las debilidades que las hundieron en el descrédito. Las reflexiones *propedéuticas* que siguen se enmarcan en la creencia de que el desprecio posmoderno por el género fue demasiado apresurado y ha tendido a dejar libre el campo intelectual en favor de los ideólogos neoconservadores que hoy lo dominan [p. 133].

Brevemente, si la noción de desarrollo humano y el género de la narrativa universal histórica han de ser rehabilitados y sus significados positivos exitosamente recuperados, entonces debemos trazar sus orígenes desde la Ilustración al presente y tomar conciencia de todos los modos en que han sido distorsionados por la civilización occidental con miras a justificar algunas de las prácticas más infames de la historia humana, por ejemplo, el colonialismo, el imperialismo, la esclavitud, etc. Así, solo trayendo al primer plano los problemas del modo universal histórico de pensar el desarrollo podemos evitar repetir los errores del pasado e identificar precisamente qué vale la pena rescatar. Consecuentemente, es posible rehabilitar la noción de desarrollo humano y el modo de pensamiento universal histórico en favor de objetivos legítimos y valiosos (a saber, la justicia global y los derechos humanos) debido a que, por un lado, la apropiación de dicha noción y de dicho modo de pensamiento llevada a cabo por Occidente en el pasado con fines destructivos no agota su importancia; y, por otro lado, debido a que estos tampoco están condenados a las deficiencias de los relatos clásicos: «No tenemos que elegir entre, por un lado, los estragos de la globalización neoliberal y neoconservadora y, por otro lado, el rechazo en conjunto de la modernización. Más allá de esta disyuntiva yace la posibilidad de *reconstruir críticamente la teoría y la práctica del desarrollo en favor de la acción colectivamente organizada hacia los objetivos democráticamente definidos de mejorar las condiciones de vida de los miserables de la Tierra*» (p. 184, las cursivas son mías).

Según McCarthy, la concepción kantiana de una historia universal con una intención práctica provee, por dos motivos, un modelo más fructífero para el pensamiento universal histórico-

co y para teorizar acerca del desarrollo en nuestro contexto contemporáneo que las metanarrativas de Marx y Hegel. Primero, el hecho de que Kant entendiese su concepción de la historia universal como una respuesta a la pregunta «¿qué puedo esperar?» a la luz de la pregunta antropológica, «¿qué es el hombre?» significa que esta concepción posee una orientación moral hacia la posibilidad de alcanzar el mayor bien humano en la historia, el cual consiste en un orden cosmopolita y una comunidad ética globales (p. 136). Más aún, si ha de tener sentido la obligación moral de buscar justicia en este mundo, entonces es necesaria una interpretación de la historia que permita que sea razonable creer que tal objetivo es prácticamente alcanzable y algo en lo que podemos cifrar nuestras esperanzas (p. 136). En otras palabras, una historia universal con intención práctica tiene que ser capaz de motivar a los agentes humanos —aquí y ahora— a trabajar por el mejoramiento de la condición humana. Brevemente, lo que atrae a McCarthy de Kant es su preocupación por proporcionar la base racional de la esperanza en el mejoramiento de la condición humana, así como la orientación moral general de su concepción de la historia universal que deja espacio para la «agencia política»; una dimensión crucial que no podría ser explicada adecuadamente en las filosofías «amorales» de la historia de Hegel y Marx, basadas en la lógica inmanente del despliegue del espíritu (*Geist*) o en las leyes materialistas inmutables del desarrollo socioeconómico (pp. 136 y 140).

En segundo lugar, McCarthy considera que la concepción kantiana de la historia universal con intención práctica posee actualmente una mayor relevancia que las filosofías de la historia de Hegel y Marx, pues renuncia a la posibilidad de ofrecer una visión comprehensiva y puramente teórica de la historia como un todo. Como se mencionó, lo que llevó al descrédito a los modelos marxistas y hegelianos fue precisamente su carácter excesivamente ambicioso; la mera diversidad de la historia humana y la proliferación de datos empíricos, teorías, metodologías, etc., producidas por las ciencias humanas hacen que tales grandes metanarrativas sean empresas implausibles. Kant reconoció, sin embargo, la fundamental volatilidad, la impredecibilidad y la contingencia inherentes al ámbito de la praxis humana. De este modo, una historia universal con una intención práctica no puede aspirar a hacer inteligible a la historia como un todo, sino que debe, más bien, brindar una interpretación de

la historia que le dé coherencia y unidad a lo que de otro modo sería una serie contingente de eventos discretos, es decir, debe aspirar a construir una «narrativa» histórica a través de un «juicio reflexionante» que va más allá de los juicios empíricos «determinantes» producidos por las ciencias teóricas y que, sin embargo, sigue siendo consistente con tales juicios (McCarthy, 2009, p. 140). El resultado es lo que McCarthy describe como un enfoque interpretativo «posmetafísico» y «posempirista»: «Desde mi punto de vista, una aproximación metodológicamente interpretativa, prácticamente orientada, posmetafísica y posempirista, a las tareas de la historia universal es una opción más viable hoy en día que las aproximaciones más fuertemente teóricas que se derivan de Hegel o Marx, o que las teorías evolucionistas sucesivas» (p. 140). En suma, el recurso a Kant le sirve a McCarthy para situar los objetivos y métodos fundamentales de su concepción de una teoría crítica del desarrollo: proveer una interpretación empíricamente formada de la historia universal con el fin de determinar qué puede ser razonablemente objeto de nuestra esperanza y nuestro trabajo a la luz de nuestra experiencias pasadas y de nuestra comprensión de las circunstancias históricas actuales. De acuerdo con McCarthy, «en términos kantianos, puede afirmarse que las interpretaciones [cosmopolitas] de la historia universal buscan "fundar" esperanzas razonables de futuros prácticamente "viables", esperanzas respaldadas por los *patrones básicos de desarrollo* y por *las tendencias de la historia contemporánea*» (p. 154, las cursivas son mías).

Hasta este punto, hemos visto que para McCarthy las nociones de desarrollo humano, modernización y teoría del desarrollo pueden y deben rehabilitarse en una teoría crítica del desarrollo que busca el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres del mundo y la promoción de la justicia global y los derechos humanos. Hemos visto también que su modelo preferido para un pensamiento universal histórico del desarrollo, en nuestro contexto actual, es un modo interpretativo, prácticamente orientado y empíricamente formado, inspirado en la idea kantiana de una historia universal con una intención práctica. Sin embargo, es necesario aún fundamentar adecuadamente la primera afirmación, a saber, discutir si la noción de desarrollo y la teoría del desarrollo pueden o deben ser salvadas en primer lugar. ¿Es el paradigma del desarrollo intrínseco al proyecto de dominación occidental o puede ser rescatado y redirigido hacia

fines más nobles? La respuesta de McCarthy consiste en expresar serias dudas acerca de si podemos o debemos «purgar» nuestras mentes del pensamiento del desarrollo por completo. En esa línea, identifica tres «hechos ineludibles» de la modernidad cultural y social «que hacen impracticable el abandono de las ideas de desarrollo» (p. 221).

### 1.1. *El hecho (hegeliano) de la Modernidad cultural*

El primer «hecho» se refiere a la creciente reflexividad de la cultura en las sociedades modernas. Lo que distingue a las esferas culturales «postradicionales» de las «tradicionales» es que, en las primeras, «se han institucionalizado modos de discurso reflexivo y se ha alcanzado las condiciones culturales y motivacionales necesarias para ello» (McCarthy, 2009, p. 155). Las sociedades modernas se caracterizan tanto por la institucionalización de modos de discurso y argumentación reflexivos y críticos como por proporcionar los incentivos institucionales, culturales y motivacionales necesarios para promover tales prácticas. La capacidad del individuo para la reflexión crítica sobre su propia cultura y el ejercicio efectivo de esta capacidad se encuentran, por lo tanto, inextricablemente ligados a las condiciones socioculturales más amplias que permiten el florecimiento de estos modos de discurso y pensamiento (2009, p. 155). Más aún, McCarthy sostiene que la reflexividad de la cultura no es un fenómeno confinado a las sociedades modernas *per se*, sino que también...

> [...] forma y estructura el discurso contemporáneo de la Modernidad global misma. Por ejemplo, todos los distintos participantes de ese discurso —post y antimodernistas, así como diversos modernistas— dan por sentada la posibilidad de cuestionar reflexivamente las creencias y los valores recibidos; de ganar distancia crítica frente a las normas y roles heredados; y de cuestionar las identidades individuales y grupales adscritas. Incluso los argumentos a favor de la superioridad de las tradiciones premodernas no son ellos mismos argumentos tradicionales, sino argumentos tradicionalistas de modernos hiperreflexivos. Solo se puede argumentar contra estas características básicas de la cultura postradicional basándose en ellas mismas; esto es un buen indicador de que constituyen presuposiciones prácticamente indispensables del discurso contemporáneo [pp. 155-156].

La reflexividad de la cultura es, así, tanto una característica básica de las sociedades modernas como una presuposición fundamental del discurso contemporáneo acerca del desarrollo y la Modernidad. Esta reflexividad, por su parte, tiene consecuencias importantes para el discurso global acerca de la Modernidad, precisamente porque impone ciertos constreñimientos sobre el rango de opciones disponibles para el debate razonable y el tipo de razones y argumentos a los que se apela en el discurso. Por ejemplo, el hecho de que el discurso contemporáneo acerca de la Modernidad esté influenciado y formado por nuestra «comprensión histórica, sociológica y antropológica de la diversidad de cosmovisiones», significa que estamos...

> [...] constreñidos, so pena de incoherencia, a considerar cualquier cosmovisión que permanece en buena parte incólume frente a la segunda Ilustración historicista —es decir, que no se comprende a sí misma reflexivamente como una interpretación posible del mundo entre otras— como deficiente a ese respecto, como una cosmovisión que no muestra una conciencia adecuada de algo que sabemos que es el caso. No hay marcha atrás en las experiencias de cambio cultural y pluralismo que hemos tenido, no es posible desaprender lo que hemos aprendido a través de ellas acerca de la variabilidad de formas de vida y visiones acerca del mundo [p. 156].

El pedigrí de la Ilustración kantiana propio de la visión recién expresada es claro: una vez que hemos alcanzado una cierta etapa del desarrollo cultural —caracterizada por la reflexividad y una conciencia aumentada de la pluralidad y el carácter históricamente situado de las cosmovisiones—, no hay retorno posible a una fase más retrograda de nuestro proceso de aprendizaje cultural. Otra presuposición general del discurso contemporáneo que no puede ser razonablemente objetada es el proceso de aprendizaje que ha tenido lugar paralelamente a nuestra comprensión científica de la naturaleza y a nuestro control técnico de la misma. Esto supone que los datos empíricos proporcionados por las ciencias ónticas inevitablemente jugarán un rol importante —aunque no definitivo— en el discurso global sobre la Modernidad; y esto último impone también constreñimientos sobre el rango de opciones razonables (p. 156). De hecho, el proceso innegable de aprendizaje en el ámbito científico cognitivo y el «desencantamiento» del mundo que lo ha acompañado han tenido un profundo impacto en las cosmovisiones comprehensivas, de modo tal que, en nues-

tro contexto contemporáneo, «ciertas visiones éticas premodernas solo podrían justificarse públicamente apelando a creencias que ya no resultan sostenibles» (p. 157). Debido a que muchas cosmovisiones y formas de vida tradicionales dependen de creencias acerca del mundo que han sido desacreditadas por el proceso de aprendizaje al interior de «dominios estrechamente epistémicos» y dado que las razones que desplegamos para apoyar nuestras pretensiones de validez deben ser compatibles con lo que hemos aprendido en tales dominios, «clases enteras de razones para actuar ya no están a nuestra disposición [...] se trata de *clases* de razones que han sido devaluadas, que han perdido su peso discursivo, y no solo de pretensiones específicas fundadas en ellas» (p. 157). Por ejemplo, ya no aceptamos que el trato desigual de la mujer, las minorías, etc., pueda justificarse legítimamente apelando a su inferioridad «natural», precisamente porque las creencias acerca del mundo en las que se «basaban» tales afirmaciones han sido desacreditadas a tal punto que no hay justificación alternativa capaz de soportar el escrutinio crítico (p. 157).

Más aún, McCarthy muestra, en la línea de Habermas, que el discurso global sobre la Modernidad está gobernado por la presuposición normativa de relaciones «simétricas» entre los participantes del diálogo, la cual implica la norma del respeto igualitario entre los participantes. Consecuentemente, una enorme carga de la prueba recaerá inevitablemente sobre aquellos que defienden visiones éticas basadas en la desigualdad fundamental entre seres humanos. En suma, el hecho de la Modernidad cultural reducirá, de manera inevitable, el alcance del desacuerdo razonable no solo en el discurso global de la Modernidad, sino, presumiblemente, también «al interior» de las sociedades modernas. Esto, a su vez, significa que las culturas y tradiciones premodernas tendrán que experimentar un proceso transformativo que Abdullahi An-Na'im llama la «re-constitución ilustrada de la tradición» (1990), si han de sobrevivir en el clima moderno y contribuir al discurso doméstico y global acerca del desarrollo y la Modernidad. Volveremos sobre este punto en la última sección.

### 1.2. *El hecho (marxista) de la Modernidad social*

El hecho de la Modernidad social se refiere a las circunstancias de la Modernidad global y del orden global económico en las

que se encuentran actualmente todas las naciones. Todas las naciones, si han de sobrevivir, deben encontrar vías para lidiar efectivamente con un cierto rango de desafíos y problemas que surgen de esta dificultad —por ejemplo, cómo administrar la integración a la economía mundial; cómo incorporar efectivamente la diversidad étnica, cultural y religiosa, entre otras, dentro de las instituciones del Estado; etc.— (McCarthy, 2009, p. 158). Como nota McCarthy, muchas instituciones modernas no son productos exclusivos de la historia y la cultura occidental, sino que son, más bien, «respuestas a desafíos macrohistóricos de naturaleza general que incluyen a aquellos desafíos que surgen de la cada vez más profunda inmersión de todas las sociedades en flujos transnacionales de capital, mercancías, tecnología, información, comunicación y cultura» (2009, p. 158).[1] Así, haciendo eco de algunos de los argumentos centrales de Habermas en *Facticidad y validez*, McCarthy sostiene que el sistema legal moderno característico de las sociedades occidentales tiene los rasgos que tiene con el fin de llevar a cabo ciertas funciones esenciales que se le exigen, de modo tal que «no hay equivalentes funcionales viables para su formalidad, positividad, reflexividad, individualidad, responsabilidad, accionabilidad y semejantes [...] dado que la ley moderna, en tanto "medio de conducción" positivo, reflexivo y por ende fungible, ya no puede legitimarse apelando exclusivamente a creencias y prácticas heredadas, son necesarias nuevas formas de legitimación» (p. 158).

Así, considerando la creciente complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas, el sistema legal moderno provee los medios más efectivos de administrar subsistemas y las relaciones entre ellos y de adaptarse a las condiciones volátiles de un orden mundial crecientemente globalizado; mientras más funcionalmente diferenciada se vuelve una sociedad, se vuelven más necesarias las formas y funciones del derecho moderno. De hecho, debido a que el derecho moderno ya no puede apoyarse en creencias y valores heredados para su legitimación, y dada la creciente diversidad étnica, cultural y religiosa de las sociedades modernas, las cuales imponen límites a la autoridad de una única tradición al interior de una entidad política, son

1. Jürgen Habermas (2002) señala algo semejante en relación con el desafío que la situación en Asia oriental representa para los derechos humanos universales en su texto «Sobre la legitimación a través de los derechos humanos».

necesarias formas alternativas de legitimación, a saber, la participación en el proceso democrático (p. 158). De acuerdo con esta línea de pensamiento, las funciones y formas del derecho moderno van de la mano, de modo tal que «a cualquier sociedad contemporánea, cualesquiera que sean sus tradiciones culturales, le resultará difícil arreglárselas sin las primeras [...] [y también] correspondientemente difícil arreglárselas sin las segundas» (p. 159).

Esto, a su vez, plantea la pregunta por la posibilidad de lo que Charles Taylor llama «modernidades alternativas»: «asumiendo que algún grado de convergencia en instituciones y prácticas económicas, gubernamentales y legales es un rasgo inevitable de una Modernidad globalizada, ¿qué clases y grados de divergencia siguen siendo posibles y deseables? En particular, ¿cuánto espacio dejan tales tendencias modernizadoras para diferencias culturales profundas?» (p. 159). Los hechos culturales y sociales de la Modernidad llevan a McCarthy a tomar partido por Habermas antes que por Taylor:

> Tomados en su conjunto, los hechos de la Modernidad cultural y social sugieren que el alcance de la divergencia profunda posible y deseable en el mundo actual puede estar algo más constreñida de lo que muchos multiculturalistas suponen, especialmente si tomamos en cuenta las muy densas relaciones internas y las conexiones causales entre los cambios sociales y los patrones culturales que con mucha frecuencia son tratados como si se moviesen sin relación con los primeros [p. 160].[2]

Aunque McCarthy reconoce que ya existe una «pluralidad» de modernidades —las diferencias entre las sociedades modernas se deben a los diferentes «puntos de partida» históricos, lo que explica por qué la sociedad sueca es diferente de la japonesa, la griega de la estadounidense, etc.—, cree, sin embargo, que estas son, en última instancia, demasiado similares como para constituir modernidades «alternativas».[3] Así, la pregunta rele-

2. McCarthy (2002) señala algo similar en su texto «Reconciliando la unidad cosmopolita y la diversidad nacional», en el que compara y evalúa las posiciones respectivas de Habermas y Taylor en torno al problema de las modernidades alternativas.

3. De acuerdo con McCarthy, tal punto de vista «no satisfará a algunos multiculturalistas que se ocupan de diferencias más amplias y profundas en las ideas y las creencias, las apariencias y las actitudes, los valores y las identidades, las prácticas y las instituciones» (2009, p. 159).

vante para el mundo en vías de desarrollo no es si modernizarse o no, sino «cómo» hacerlo.

No sucede simplemente, empero, que, dados los hechos de la Modernidad cultural y social, las naciones no tengan más alternativa que adoptar ciertas políticas y llevar a cabo ciertas reformas consistentes con estándares occidentales. Al contrario, existen rasgos de la Modernidad que la mayor parte de países presumiblemente consideraría valiosos, tal como el debilitamiento del patriarcado y otras jerarquías «naturales», la inclusión y la integración de todos los habitantes del Estado como iguales políticos, la existencia de una esfera pública que permita el debate y el discurso abiertos, la creciente capacidad de manejo y de adaptación proporcionada por la diferenciación funcional, los beneficios de ciertas tecnologías, etc. (p. 160). Más aún, McCarthy llama la atención sobre la dificultad de negar, por un lado, los procesos de aprendizaje y avances que han tenido lugar, tanto en las ciencias positivas como en las ciencias humanas, en nuestras capacidades para resolver problemas, como se muestra en la administración, la ingeniería, la arquitectura, el planeamiento, etc.; y, por otro lado, de negar el desarrollo de la razón práctica y el giro en nuestro «acerbo» de «buenas razones», así como la expansión de la libertad individual en conjunción con la aumentada reflexividad de la cultura, etc. (p. 239). Todos estos puntos, tomados en conjunto, explican por qué este autor tiene serias dudas acerca de si uno puede o debe «purgar» nuestras mentes del pensamiento del desarrollo en su conjunto.

### 1.3. *El tercer hecho de la Modernidad: el desacuerdo razonable*

El tercer y último hecho de la Modernidad es que «el discurso global de la Modernidad que tiene lugar en un nivel crítico-reflexivo abre simultáneamente *un inagotable y siempre cambiante horizonte de posibilidades para el desacuerdo razonable*» (p. 160). Ya hemos visto que cualquier afirmación que pretenda poseer una validez universal debe ser sometida a escrutinio crítico en el diálogo transcultural sobre el desarrollo y la Modernidad, caracterizado por las relaciones simétricas entre los participantes. Esto se aplica igualmente, sin embargo, a cualquier pretensión de progreso, dado que el concepto mismo supone mejora. Incluso si una interpretación del progreso brindado por una cierta innova-

ción se mostrase superior a otras dentro de una esfera epistémica particular, aún quedaría en pie la pregunta sobre el lugar, si hubiera alguno, que dicha innovación deba tener dentro de la sociedad y si se la debe institucionalizar y cómo (p. 161). Considerando que estos debates están teniendo lugar actualmente en diferentes sociedades con diferentes tradiciones y el rol inevitable de las consideraciones de bienestar en tales discusiones, es razonable esperar una serie de visiones divergentes sobre el asunto.

Para McCarthy lo mismo es cierto también acerca de cualquier modificación «estructural-funcional» (por ejemplo, cambios en la política económica, en la burocracia, etc., y más generalmente el incremento de la capacidad funcional y adaptativa de una sociedad) (p. 161). Brevemente, depende de cada sociedad determinar cuáles son las características progresivas o regresivas de la modernización capitalista y cómo adaptarse a las condiciones de un orden económico globalizado a la luz de los constreñimientos impuestos por tal orden. Por tanto, mientras que los avances y las innovaciones que ofrecen una mayor capacidad funcional y adaptativa para lidiar con los problemas de la Modernidad son, sin lugar a dudas, relevantes para el discurso práctico, no son ellos mismos decisivos, precisamente porque «estos tipos de discusiones implican los diferentes valores, bienes e identidades de aquellos involucrados y solo pueden, por ende, ser llevados a término a través de negociación, compromiso, acuerdo, votación o semejantes —es decir, a través de algo poco menos que un consenso—» (p. 162). Estas observaciones se siguen del compromiso de McCarthy con el modelo dialógico habermasiano de la racionalidad comunicativa, el cual requiere que las pretensiones de validez que surgen de un dominio epistémico particular se sometan a procesos democráticos de redención discursiva. El hecho de que las pretensiones «objetivas» de progreso, desarrollo, avance, etc., no puedan formularse exclusivamente sobre bases científico cognitivas, sino que deban también apoyarse en la argumentación normativo evaluativa enraizada en los valores de una tradición cultural particular, significa que siempre habrá espacio considerable para el desacuerdo razonable en el discurso global sobre la Modernidad y el desarrollo (p. 163). De hecho, sin importar cuán bien (empíricamente) fundamentado pueda estar nuestro conocimiento histórico social, el hecho de que los marcos interpretativos presuponen ciertos valores epistémicos y estándares de evaluación heredados de una tradición particular también

hace inevitable que haya un grado importante de espacio para el desacuerdo razonable (p. 163).

Otra consecuencia importante del compromiso de McCarthy con el modelo del diálogo simétrico es el hecho de que cualquier cultura o sociedad puede, en tanto participante del discurso global de la Modernidad, «responder» y, por tanto, cuestionar la validez de las presuposiciones, afirmaciones, estándares, juicios, etc., de los teóricos del desarrollo. Como se señaló, el estatus epistémico superior de los expertos no puede ser garantizado *a priori* solamente por los métodos, la teoría, los procedimientos, etc., a su disposición. El giro democrático en la teoría crítica iniciado por Habermas a través de su apropiación del modelo del diálogo excluye que se privilegie *a priori* las pretensiones de validez —sean de evaluación o epistémicas— al someterlas a la impugnación en el discurso democrático. Lo que esto significa para la teoría y la práctica del desarrollo es que McCarthy se opone a las aproximaciones asimétricas, «de arriba hacia abajo», que consideran al desarrollo como una forma de gobierno burocrático por parte de «expertos del desarrollo», ignoran con ello el conocimiento de las condiciones locales y tratan a los «sujetos» del desarrollo como objetos de implementación (p. 189). No hace falta decir que en un modelo tal, la «población objetiva» no puede «responder» y, como resultado, la contribución democrática a los procesos de desarrollo y modernización está completamente ausente. En este contexto, la noción kantiana de historia universal con una intención práctica es importante, pues ayuda a superar la dicotomía entre una aproximación puramente no-normativa, de arriba hacia abajo, y una aproximación no-empírica, moralista. El juicio reflexionante toma en cuenta fines consistentes con los datos empíricos relevantes, a la vez que busca brindar una narrativa histórica unificada que vaya más allá de dicha información para fundar esperanzas razonables acerca del futuro (p. 225).

Más aún, McCarthy sostiene que, debido a que las naciones en vías de desarrollo no pueden reproducir los patrones históricos del desarrollo occidental —los cuales supusieron esclavitud, colonización, imperialismo, etc.—, serán necesarias «adaptaciones locales» de los procesos de modernización que «producirán alteraciones e innovaciones, elaboraciones de la Modernidad en circunstancias muy diferentes» (p. 165). La posición de este autor en torno a la realización de una multiplicidad de modernida-

des y de su carácter híbrido se sigue no solo de su rechazo al modelo de arriba hacia abajo del desarrollo, que tiende a promover una aproximación homogeneizada o «en molde», sino también de un asunto conceptual más básico, a saber, la perspicaz observación hegeliana acerca de la interdependencia de lo universal y lo particular: lo primero no puede actualizarse sin lo segundo (p. 225). Brevemente, Occidente no posee «la» receta para el desarrollo y la modernización. Tales procesos tendrán que ser «creativamente adaptados» a los diferentes contextos y tendrán, así, que tomar en cuenta las experiencias y tradiciones históricas de cada cual. De esta manera, el mundo en vías de desarrollo puede participar en la impugnación y coconfiguración de los universales que están siempre en juego en el discurso global de la Modernidad («la lucha inacabable sobre el universal») (pp. 165, 186). Así, como McCarthy señala,

> La concepción crítica del desarrollo que he bosquejado aquí se aleja de la dicotomía y la dominación y se acerca a la diversidad y el diálogo. Desagregar los múltiples dominios, procesos, ramas, y lógicas del desarrollo hace que diferentes adaptaciones y combinaciones sean no solo posibles, sino probables, y reemplaza, por tanto, la idea de un único camino hacia la Modernidad por aquella de una multiplicidad de formas híbridas de modernización. Cada sociedad tendrá que encontrar su propia forma [...] Una cosa queda clara: todos estamos juntos en esto [p. 242].

Finalmente, como se mencionó en la introducción, McCarthy concibe su teoría crítica del desarrollo como una «teoría de la práctica» en tanto está orientada hacia la promoción y el logro de objetivos «morales» prácticamente realizables, los cuales incluyen la justicia global (tanto reparativa como distributiva), la democracia, el igualitarismo, el imperio global de la ley, el alivio del sufrimiento innecesario, la expansión de las capacidades individuales, etc. (pp. 238-239). Así, dado que la teoría crítica del desarrollo está orientada hacia las intervenciones prácticas que se vinculan directamente con el bienestar de los individuos y que contribuyen a dicho bienestar, tanto las tradicionales aproximaciones de arriba hacia abajo como las moralistas deben ser rechazadas. Claramente, alcanzar las metas señaladas requiere de una agencia política colectiva dentro y fuera de las fronteras nacionales y McCarthy reconoce la importancia de impulsar la «solidaridad global» para la acción

colectiva efectiva (pp. 232 y 235). En lo que sigue, me ocupo precisamente del significado de «práctica» y su relación con la solidaridad y la razón social.

## 2. **El ensayo de Gadamer, «¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social»**

Como McCarthy, Gadamer reconoce que nuestro dilema moderno implica el hecho innegable del rol cada vez más presente de la ciencia y la tecnología —y, por tanto, de la razón instrumental y la lógica del control/dominio técnico— en cada esfera de la vida.

Según Gadamer, la combinación del dominio de la naturaleza en un nivel teórico con su «aplicación práctica» bajo la forma de la tecnología ha tenido un efecto doble en la sociedad (1982, p. 71). En primer lugar, mientras que en las civilizaciones premodernas la tecnología por ser producida estaba siempre subordinada a las necesidades e intereses del usuario, en la sociedad moderna esta relación se ha invertido, de modo tal que aquello «artificialmente producido fija los nuevos términos —a medida que se construye alrededor nuestro una industria que despierta el consumismo y es estimulada por las necesidades—» (p. 71). En segundo lugar, como resultado de esto, los individuos se vuelven cada vez más dependientes del funcionamiento adecuado de la tecnología en la conducta de sus vidas cotidianas, lo que supone renunciar a cierto grado de libertad y agencia individuales (p. 71). Así, este autor identifica dos preguntas desde las cuales emerge el problema de la razón social, las cuales han sido suprimidas en buena medida en la edad moderna de la tecnología: «¿en beneficio de quién se lleva a cabo el trabajo? Y, ¿cuánto sirven a la vida los logros de la tecnología?».

En este contexto, vale la pena notar que el modo en que Gadamer enmarca el problema de la razón social trae a primer plano algunas de las preocupaciones básicas de la teoría crítica del desarrollo de McCarthy, a saber, el hecho de que las preguntas sobre desarrollo y modernización conciernen, en primer lugar, a los «sujetos» cuyas vidas han de ser afectadas por tales procesos y que es siempre una pregunta abierta sobre en qué lugar, si alguno, deba darse una innovación —sea tecnológica o no— dentro de una sociedad: estas preguntas no pueden ser con-

testadas de antemano sobre la base de las credenciales epistémicas del experto que expresa la pretensión de validez, ni tampoco exclusivamente sobre la base del mero carácter innovador del desarrollo. De hecho, para Gadamer, una importante consecuencia práctica de la aplicación de las capacidades tecnológicas de la sociedad moderna a virtualmente todas las esferas de la vida social —en nombre de la «racionalización de la sociedad»— es precisamente el rol preeminente dado a los tecnócratas o a lo que él llama «tecnólogos sociales» (p. 72). La expectativa moderna es que los increíbles avances de la racionalidad técnico-instrumental en esferas epistémicas más angostas puedan ser aplicados a la sociedad como un todo, de modo tal que el dominio adquirido sobre la naturaleza pueda alcanzarse igualmente sobre la sociedad a través de planeamientos y políticas sociales deliberados. En palabras de Gadamer,

> [...] este es el ideal de una sociedad tecnocrática en la que uno tiene acceso al experto y acude a él para librarse de las *decisiones prácticas, políticas y económicas que uno debe tomar*. Ahora el experto es una figura indispensable en el dominio técnico de los procesos. Ha reemplazado al artesano de los viejos tiempos. Pero se supone que este experto debe también sustituir a la *experiencia práctica y política*. Esta es la expectativa que la sociedad pone sobre él y con la que él, a la luz de una autoevaluación sobria y metódica y de un honesto incremento de autoconciencia, no puede cumplir [p. 72, las cursivas son mías].

Vale la pena detenerse brevemente a considerar estas observaciones a la luz de la teoría crítica del desarrollo de McCarthy. Aquí Gadamer explicita las presuposiciones que guían la autocomprensión de la Modernidad, lo que explica un fenómeno social general reconocido y tomado como un hecho por McCarthy en la esfera del desarrollo, a saber, el inadecuado rol privilegiado que juegan los «expertos en desarrollo». En otras palabras, el hecho de que la teoría del desarrollo haya sido y sea aún dominada por una aproximación «de arriba hacia abajo» es un síntoma del lugar privilegiado de la racionalidad técnico instrumental en la autocomprensión de la sociedad moderna. En nuestras actuales sociedades modernas se piensa que todos los problemas de la vida —sea en el hogar, en el trabajo, los asuntos amorosos, etc.— pueden ser resueltos si recurrimos a los «expertos». Pero, como señala Gadamer, pese a la apariencia de que recurrir

a la pericia técnica puede resolver todos nuestros problemas, tal recurso no nos libera (no puede hacerlo) de la necesidad de pensar, deliberar y decidir por nosotros mismos, es decir, de adquirir experiencia práctico política.

De hecho, como vimos previamente, el compromiso de McCarthy con el modelo del diálogo simétrico implica que no pueda haber un sustituto para el desarrollo de capacidades comunicativas, deliberativas y volicionales, precisamente porque cualquier pretensión de validez defendida en nombre del «progreso» debe estar sometida a un proceso de deliberación democrática y, en última instancia, debe ser legitimada por este. En términos gadamerianos, en modelos burocráticos de arriba hacia abajo, no hay espacio para la «experiencia» genuina, pues el resultado es presupuesto por el procedimiento técnico que ha de ser aplicado. De darse un fracaso, el problema tendría que estar en el algoritmo y no en la ignorancia del contexto o en las condiciones de aplicación. Aquí yace el problema de la razón social: mientras puede parecer que la existencia de expertos para todas las esferas de la vida y el estatus preeminente que se les otorga, junto con la proliferación de información a nuestra disposición a través de las tecnologías de la comunicación, fortalecen la razón social, en realidad tienden a tener el efecto contrario. Ciertamente, es poco razonable asumir que el acervo de razón social de una sociedad puede fortalecerse o incrementarse porque se deleguen las decisiones práctico-políticas a un grupo selecto de tecnócratas y expertos. Brevemente, Gadamer y McCarthy coinciden en su preocupación por las implicaciones negativas que pueda tener el privilegiar sistemáticamente la pericia técnica en asuntos sociales, políticos y prácticos en general.

Más aún, el problema de la razón social se vincula también con lo que Gadamer identifica como la amenaza de una pérdida de identidad frente a lo que se entiende como fuerzas irresistibles de la modernización y la racionalización —como si las condiciones de la Modernidad hubiesen transfigurado nuestro «mundo» humano en un «entorno» de estímulos causales frente a los cuales debemos simplemente adaptarnos o perecer—. Es decir, la incursión de la racionalidad instrumental y de la tecnología en todos los aspectos de la vida ha conducido a un sentimiento profundo de insatisfacción, desempoderamiento e impotencia, lo que afecta severamente las posibilidades de la autodeterminación y realización tanto colectivas como individuales. En efecto,

el recurso constante a la autoridad de los, así llamados, expertos para asuntos existenciales o prácticos en el marco de un bombardeo de información desde todas las direcciones pone en riesgo el cultivo de la distancia crítica y reflexiva necesaria para la agencia autónoma y, por tanto, para responsabilizarse por la propia vida. Esto, a su vez, nos vuelve susceptibles a ser arrastrados por fuerzas «externas» a las que uno debe simplemente adaptarse. Más aún, el estatus predominante del valor instrumental y el aprecio de «cualidades adaptativas» convierten a las que debiesen ser identidades prácticas intrínsecamente valiosas en mercancías, en última instancia, descartables y fungibles, y las volatiliza al punto que uno no es capaz de identificarse genuinamente con nada:

> El incremento en el grado de información, entonces, no necesariamente supone un fortalecimiento de la razón social. Más bien, me parece que el problema real yace en lo siguiente: *la amenazante pérdida de identidad de las personas hoy en día*. El individuo en la sociedad, quien se siente dependiente e impotente de cara a sus formas de vida técnicamente mediadas, se vuelve *incapaz de establecer una identidad*. Esto tiene un efecto social profundo. En esto consiste el mayor peligro que amenaza a nuestra civilización: *la elevación de cualidades adaptativas a un estatus privilegiado* [p. 73, las cursivas son mías].

Así, Gadamer identifica un problema importante que revela la íntima relación entre razón social, identidad y agencia, relación que McCarthy pasa por alto: la amenaza de la pérdida de identidad característica de la sociedad moderna socava el desarrollo de la razón social, lo cual, a su vez, socava la agencia individual y colectiva. Si bien McCarthy menciona en un punto la preocupación de Habermas por la colonización del mundo de la vida, la cual previene la reproducción lingüística efectiva de formas postradicionales de identidad y tiene los efectos perjudiciales ya mencionados, él tiende a relegar el asunto de la pérdida de identidad, pues lo considera un problema de los costos desafortunados e inevitables asociados con la ambivalencia general de la Modernidad. Esto, combinado con el hecho de que con frecuencia caracteriza los constreñimientos impuestos por las condiciones globales de la Modernidad enfatizando la importancia de que las sociedades adquieran las capacidades adaptativas necesarias para la «supervivencia», contribuye a desplazar a un

segundo plano la pregunta por la autocomprensión individual y colectiva. De hecho, desde una perspectiva gadameriana, la noción de «adaptación creativa» podría ser incluso una contradicción en los términos:

> En una civilización tecnológica es inevitable a largo plazo que el poder adaptativo del individuo sea recompensado más que su *poder creativo* [...] En los procesos científicos, técnicos, económicos y monetarios, así como especialmente en la administración, la política y formas similares, él [el burócrata o el funcionario] tiene que mantenerse como lo que es: alguien insertado con miras al funcionamiento adecuado del aparato. Es para eso que se lo requiere y en ello yacen sus posibilidades de avance. Incluso cuando la dialéctica de esta evolución es perceptible para todo el que sostiene que *cada vez menos personas toman las decisiones y cada vez más operan el aparato*, la sociedad moderna industrial *está oprimida por presiones estructurales inmanentes*. Pero esto conduce a la *degeneración de la práctica en técnica* y —aunque no por culpa de los expertos mismos— a un declive general hacia la *irracionalidad social* [p. 74, las cursivas son mías].

La tesis recién enunciada, según la cual «la práctica ha degenerado en técnica», lleva a Gadamer a considerar el significado mismo de la práctica humana. Él adopta una perspectiva antropológica como punto de partida y llama nuestra atención sobre el modo en que las prácticas de entierro o funerales ejemplifican lo que es distintivo de la práctica humana en el nivel más básico, a saber, llama nuestra atención sobre estas prácticas «en tanto el fenómeno fundamental de hacerse humano [...] Es un asunto de la constitución fundamental del ser humano de la que se deriva el sentido específico de la práctica humana; lidiamos aquí con una conducta de la vida que se ha salido del orden de la naturaleza» (pp. 74-75). El entierro de los muertos revela, así, la capacidad humana de pensar más allá de la propia vida e ir más allá de los instintos inmediatos de supervivencia (frente a los animales, quienes ignoran a la muerte o exhiben indiferencia frente a ella). Desde este punto de partida, Gadamer pasa a presentar las características distintivas esenciales de la práctica «humana», empezando por el «trabajo». El trabajo supone, en primer lugar, renuncia, en tanto el trabajador no busca la satisfacción inmediata de sus necesidades y, por ende, el producto del trabajo nunca le pertenece solo al trabajador; donde hay división de trabajo,

pertenece a la sociedad (p. 75). En las etapas iniciales de la formación de sociedades humanas, el lenguaje es lo primero que se forma y lo que permite que el individuo alcance cierta distancia reflexiva frente a lo que está inmediatamente presente —lo que le permite escoger los medios apropiados para un fin proyectado—, a la vez que lo relaciona con las normas que le dan a la acción humana un carácter distintivamente social:

> ¿Qué es el lenguaje? ¿Cómo trasciende el lenguaje al acuerdo silencioso que observamos, por ejemplo, entre hormigas o abejas? Aristóteles notó el factor decisivo: un ser dotado de lenguaje se caracteriza por una cierta *distancia en relación con lo que está presente en cualquier momento dado*, pues el lenguaje produce presencia. Al entretener metas remotas en el presente, tomamos una decisión de acción en el sentido de escoger medios adecuados para ciertos fines y, más allá de eso, nos aferramos a *normas vinculantes a luz de las cuales la acción humana se proyecta como algo intrínsecamente social* [p. 76, las cursivas son mías].

La introducción de la importancia de la reflexión, la deliberación y la elección nos acerca un poco más al significado de la práctica. Como Gadamer señala, en una sociedad moderna caracterizada por necesidades y metas complejas y a veces conflictivas, «son necesarias la elección ilustrada, la deliberación justa y la subordinación correcta bajo fines comunes» (p. 76). De hecho, se considera que el más grande logro social de la humanidad es «la estabilización de normas de conducta en el sentido de lo que está bien y lo que está mal». Esto puede verse en contraste con el fenómeno de la guerra, que Gadamer considera que es ilustrativo del modo distintivo en que los humanos pueden —en aparente contradicción con la naturaleza— enfrentarse a miembros de su propia especie y destruirlos deliberadamente (p. 76). Por tanto, Gadamer sostiene que solo teniendo en cuenta el rango completo de lo «humano» —desde el entierro de los muertos, pasando por una preocupación por la justicia, hasta la guerra— podemos captar el verdadero significado de la práctica humana, la cual...

> [...] *no se reduce a la adaptación colectiva y funcional a las condiciones más naturales de vida* [...] La sociedad humana está organizada con miras a un *orden común para vivir*, de modo tal que cada individuo lo conozca y reconozca como un orden común (incluso cuando se lo trasgrede, en el crimen). Es precisamente

> el *exceso más allá de lo que es necesario para la mera preservación de la vida* lo que distingue a su acción como acción humana» [pp. 76-77, las cursivas son mías].

La noción griega de *theoria* captura el rasgo distintivo de la práctica humana como aquella que va más allá de las necesidades inmediatas de la vida y proporciona, por tanto, la base del concepto de razón:

> Esto es lo que los griegos llamaron *theoria*: ser entregado a algo que, en virtud de su presencia sobrecogedora, es *accesible a todos en común* y que se distingue de tal modo que, en contraste con todos los otros bienes, no disminuye al ser compartida y no es, por ello, un objeto de disputa como todos los otros bienes, sino que más bien *gana a través de la participación*. En última instancia, *este es el nacimiento de la razón*: mientras más sucede que aquello que es *deseable es presentado a todos de un modo convincente para todos*, más sucede que aquellos involucrados se descubren a sí mismos en esta *realidad común*; en esa medida los seres humanos poseen *libertad en el sentido positivo*, tienen su verdadera identidad en esa *realidad común* [p. 77, las cursivas son mías].

Hasta este punto podemos empezar a ver cómo la concepción de práctica humana bosquejada más arriba afianza la dimensión práctica de la teoría crítica de desarrollo de McCarthy. Ciertamente, si bien este autor toma como un hecho la necesidad de la adaptación funcional a las condiciones de la Modernidad global como si fuesen «condiciones naturales de la vida (global)», esto no agota, sin embargo, el significado de práctica que opera en su teoría crítica del desarrollo, puesto que ella está orientada, ante todo, al mejoramiento de la condición humana y sitúa al diálogo y a la racionalidad comunicativa en el centro de la práctica del desarrollo (lo que naturalmente supone reflexión, deliberación y toma de decisión colectiva). Desde esta perspectiva, la racionalidad comunicativa puede entenderse precisamente como la que «hace manifiesto a todos» lo que es deseable «de un modo convincente para todos» para que se reconozcan como sujetos que comparten una «realidad común».

A lo que Gadamer apunta aquí es al modo en que las metas colectivamente elegidas o «anheladas por la voluntad» y los medios para alcanzarlas trascienden el ámbito de la necesidad estricta al pertenecer a lo que es «elegible» o «deseable», cuyos

criterios son irreduciblemente sociales o públicos. Cuando un medio o un fin es presentado a los otros en la esfera pública como deseable de un modo convincente —de modo tal que hay acuerdo común en torno a su elegibilidad—, aquellos involucrados en las deliberaciones se identifican con la meta elegible, es decir, con la «realidad común». Cuando los ciudadanos llegan a un acuerdo acerca de la persecución de ciertas metas colectivas juzgadas, a través del ejercicio de la razón (pública), como poseedoras de un valor común y acerca de los medios efectivos para alcanzar dichas metas, ejercen, como indica Gadamer, su agencia para la libertad distintivamente humana, es decir, la libertad para tomar una decisión reflexiva y sopesada dentro de un rango de opciones con respecto al bienestar de la sociedad, yendo así más allá de las meras consideraciones sobre la preservación de la especie. La identificación colectiva con una meta común promueve, a su vez, la solidaridad, en la medida en que, al identificarme con dicha meta, es probable que me sienta motivado a actuar en cooperación con otros para alcanzarla. Esto es precisamente a lo que se refiere Gadamer cuando menciona un bien que «gana a través de la participación»: las metas colectivamente valoradas y compartidas no son bienes u objetos materiales que puedan disminuir al ser compartidos, sino que, por su propia naturaleza, se fortalecen por la solidaridad y la participación colectiva, llevándonos, así, más allá del ámbito de la estricta necesidad y de la mera utilidad. Esta última cita revela, pues, las características básicas de «lo humano» discutidas previamente: la trascendencia respecto de la necesidad inmediata, la renuncia implícita en el trabajo (renunciar a la satisfacción inmediata en favor de un fin social proyectado) y la preocupación por el bien común. Más aún, la introducción del carácter social esencial de la práctica y la razón, así como de la solidaridad promovida por una identificación común con metas colectivamente acordadas y valoradas, nos permite anticipar la definición que Gadamer ofrece, al final de su ensayo, de la práctica como «conducirse a uno mismo y actuar solidariamente» (p. 87).

Hemos visto que la práctica humana implica reflexión, deliberación y elección libre colectivas, elección libre que se da entre un rango de opciones y gobernada por estándares que son, en principio, públicamente accesibles y que pueden ser compartidos. La razón práctica, entonces, supone la capacidad de escoger los medios adecuados con el fin de lograr los fines adecua-

dos. Pero Gadamer tiene el cuidado de señalar que la «practicidad» de la razón implicada en la práctica humana no debe ser entendida de modo técnico instrumental como mero razonamiento de medios afines. Debido a que la práctica siempre concierne a otros, la razón práctica no puede estar divorciada de preocupaciones morales o éticas, por lo que Gadamer apela a la distinción aristotélica entre aquel que es meramente ingenioso o hábil para alcanzar sus metas y la persona sabia en sentido práctico:

> *La práctica consiste en elegir, en decidir a favor de algo y en contra de otro algo*, y al hacerlo se efectúa una *reflexión práctica* que es ella misma dialéctica en la medida más alta. Cuando deseo algo, interviene una reflexión con la cual traigo ante mis ojos, por medio de un procedimiento analítico, lo que es alcanzable: si deseo esto, entonces debo tener aquello; si quiero tener esto, entonces debo tener esto...; hasta que, finalmente, vengo a parar en mi propia situación, donde puedo yo mismo hacerme cargo del asunto. En términos de Aristóteles, la conclusión del silogismo práctico y de la deliberación práctica es la *determinación*. Esta determinación, sin embargo, junto con el camino entero de la reflexión, desde el desear el objetivo hasta aquello que ha de hacerse, es simultáneamente una concreción del objetivo deseado mismo. En efecto, la razón práctica no consiste simplemente en la circunstancia de que uno reflexione acerca de la alcanzabilidad del fin considerado bueno y luego haga lo que se puede hacer. Aristóteles distingue muy explícitamente el *mero ingenio* que encuentra los medios adecuados para cualesquiera fines dados con una casi *inhumana habilidad* (lo que implica mentir cuando sea necesario, engañar siempre que sea posible, escaparse de cualquier cosa por medio de la palabrería). *Esta agudeza del operador no es una «razón práctica» real*. Con esto último, el punto, el cual se delimita frente a toda racionalidad técnica, es que el objetivo mismo, el «universal», *deriva su determinidad por medio del singular*. Estamos familiarizados con esto en muchas áreas de nuestra experiencia social [por ejemplo, en la jurisprudencia] [...] el significado de cualquier universal, de cualquier norma, *solo está justificado y determinado en y a través de su concretización* [pp. 81-82, las cursivas son mías].

Debe notarse que el recurso por parte de McCarthy a la teoría hegeliana de la dialéctica de lo universal y lo particular, mencionado anteriormente, es semejante al recurso gadameriano en el pasaje recién citado y juega un rol crítico muy semejante frente a la razón técnico-instrumental. Mientras que a McCarthy le pre-

ocupa más cómo esta razón distorsiona la teoría y la práctica del desarrollo a través del predominio del modelo de arriba hacia abajo, Gadamer busca hacer una observación más general contra la ascendencia de la razón instrumental; lo esencial es que ambos se encuentran, en última instancia, motivados por preocupaciones «morales»,[4] las cuales no pueden ser resueltas adecuadamente desde el horizonte de la racionalidad instrumental técnica. En palabras de McCarthy, «el punto conceptual es este: *por sus propias naturalezas*, el universal no puede ser actual sin el particular, ni lo formal sin lo sustantivo, ni lo abstracto sin lo concreto, ni la estructura sin contenido» (2009, p. 223). Puesto que el universal se actualiza solo en su concretización en el particular, la teoría y la práctica del desarrollo tendrán que tomar siempre en cuenta las condiciones y los contextos de aplicación, lo que inevitablemente supone considerar las implicaciones morales y éticas, así como tomar en cuenta consideraciones concernientes a la cultura, la historia, etc., de la «población objetiva». Esto, a su vez, significa que diferentes circunstancias culturales, históricas, etc., llevarán a formas de Modernidad distintas y múltiples; el universal tendrá que realizarse de modos distintos en contextos diferentes.

Las observaciones antes citadas de Gadamer, entonces, son perfectamente consistentes con la noción de práctica que subyace a la teoría crítica del desarrollo con una intención práctica de McCarthy y, de hecho, la refuerzan. En efecto, el primer autor llegaría incluso a sostener que la ejecución asimétrica y monológica de planes predeterminados concebidos por el tecnócrata o experto, ejecución característica de modelos del desarrollo «de arriba hacia abajo», no puede ni siquiera ser considerada una práctica o acción humana genuina: «Uno no "actúa" en tanto uno ejecuta planes libremente y bien pensados, sino que *la práctica tiene que ver con otros y codetermina así las preocupaciones comunales*» (1982, p. 82, las cursivas son mías). De hecho, Gadamer y McCarthy critican precisamente el «déficit» social y moral de la aplicación «práctica» del conocimiento científico teórico. Por ende, es posible afirmar que la elucidación gadameriana del significado de la práctica humana —la cual tendría un carácter esencialmente social y ético o moral y estaría vinculada a la soli-

4. En este contexto, me refiero a «moral» en el sentido más amplio, pues la distinción entre lo ético y lo moral no es ni en mi artículo ni en los textos comentados el punto en discusión.

daridad— explicita lo que está implícito en la noción de práctica que subyace a la teoría crítica del desarrollo de McCarthy, concebida como una «teoría de la práctica». En este contexto, uno podría reformular la definición gadameriana de la práctica, «conducirse a uno mismo y actuar solidariamente» como «actuar hacia los otros y en cooperación con ellos —con un propósito y una determinación compartidos— de tal modo que se codeterminen los intereses comunales».

Gadamer pasa a enfatizar un aspecto central de su hermenéutica filosófica, a saber, la rehabilitación del prejuicio,[5] con el fin de mostrar que siempre hay una continuidad subyacente de lo que nos une (prejuicio) que tiende a ocultarse en tiempos de grandes agitaciones y cambios sociales, culturales e históricos; la práctica en tanto práctica, orientada hacia el logro de lo que es bueno, justo, etc., siempre bebe ya de prejuicios heredados de una tradición cultural particular y los pone en juego. Como Gadamer explica:

> La práctica, entonces, ciertamente no se apoya solamente en la conciencia abstracta de las normas. Siempre está ya concretamente motivada, prejuiciada sin duda, pero también desafiada a llevar a cabo una crítica de los prejuicios. Siempre estamos dominados por convenciones. En toda cultura, una serie de cosas es dada por sentada y yace completamente fuera de la conciencia explícita de cualquiera, e incluso en la disolución más grande de las formas, prácticas y costumbres tradicionales, el grado en el que las cosas sostenidas en común aún determinan a todos solo está más oculto [1982, pp. 82-83, las cursivas son mías].

Ahora bien, McCarthy es ciertamente consciente del modo en que los prejuicios influyen en el pensamiento y la acción. De hecho, la razón por la que se esfuerza en explicitar todos los modos en que se ha abusado del pensamiento histórico universal del desarrollo y las maneras en que ciertos actores se han apropiado de él con propósitos destructivos a lo largo de la historia es la conciencia de que, si no traemos este aspecto de la tradición a la conciencia crítica explícita, podríamos volver a caer en los errores del pasado y repetirlos. Pero lo que permanece como una posi-

5. No me refiero al «prejuicio» en su sentido ordinario, negativo, como una suerte de parcialización que impide la comprensión, sino más bien en su sentido posibilitante como «pre-juicio» o «pre-comprensión» que provee la condición de posibilidad de la comprensión como tal. El uso de «pre-juicio», por tanto, busca ilustrar la circularidad esencial de la comprensión y la interpretación.

bilidad inexplorada, abierta por Gadamer, es concebir el proyecto de McCarthy como subrayando las clases de prejuicios constructivos con los que deberíamos operar al pensar y hablar acerca de asuntos de desarrollo, modernización, etc.; prejuicios que —luego de haber sido interiorizados hasta pasar a formar parte del «telón de fondo» inconsciente— pueden ser espontáneamente activados como reacción a injusticias en todo el mundo, con lo que se estimularía la solidaridad y la determinación para involucrarse en la agencia política colectiva con el fin de corregir males globales. El problema con los prejuicios no es, por tanto, que operen «inconscientemente» *per se*, sino que pueden distorsionar nuestra comprensión de la realidad e influir, así, negativamente en la acción, si no son formados del modo correcto. En cierto sentido, lo que McCarthy trata de hacer es contribuir a una nueva tradición de pensamiento del desarrollo y, en esa línea, establecer un conjunto de presuposiciones básicas justificadas que deberían guiar el pensamiento del desarrollo en el presente y el futuro. La importancia y la existencia de una continuidad subyacente tienden, sin embargo, a perderse en el constante énfasis que este autor pone en los rápidos, sustanciales e irrevocables cambios y agitaciones culturales, sociales y políticos característicos de nuestro dilema moderno, y en sus constantes apelaciones a las «lecciones» sacadas de las críticas posmodernas al desarrollo y a la modernización, con su característico —y a veces hiperbólico— énfasis en la irreducible diferencia, singularidad, pluralidad, etc. (por ejemplo, en los casos de Foucault, Butler y Derrida, entre otros). El asunto aquí no es negar el «hecho del pluralismo» (sea nacional o global), sino reconocerlo de tal modo que no nos ciegue frente a aquello que ya nos ata —«elementos estables e inmutables de nuestra vida social juntos»— a posibilidades de reactivar y articular el potencial normativo de precomprensiones o compromisos compartidos que permanecen «latentes», por decirlo de algún modo (Gadamer, 1982, pp. 86-87).

En el texto citado, Gadamer se ocupa particularmente de la posibilidad y la esperanza brindadas por las «experiencias comunes», las cuales apelan a nuestra razón práctica —sea poniendo en juego prejuicios compartidos o proporcionando las bases para articular nuevos prejuicios— y demuestran los límites del dominio científico tecnológico (p. 83). Así, se refiere a la «onda expansiva» causada alrededor del mundo en reacción a la discusión pública del Coloquio CIBA respecto de las posibilidades de

la manipulación genética, al horror general detonado por los juicios (en los que se practicaba el lavado de cerebro) de Stalin en la década de 1930 o al perturbador fenómeno de la mediatización de la política en las democracias que hace de las cualidades fotogénicas (positivas) de candidatos presidenciales una condición necesaria para la victoria (pp. 83-84). Estos ejemplos evidencian la necesidad de una razón práctica y, por ende, social, en el sentido de que representan problemas que no pueden ser resueltos recurriendo a los «expertos» y presentan problemas que conciernen a la sociedad como un todo. La crisis ecológica global, sin embargo, representa para Gadamer una experiencia incluso más básica que tiene el potencial de promover la solidaridad transnacional a partir de la mera necesidad:

> Detrás de todos estos ejemplos yace una experiencia más general que, como un todo, apela a nuestra razón práctica en tanto nos hace conscientes de los límites de nuestra racionalidad técnica: la crisis ecológica. Ella consiste en el hecho de que un crecimiento potencial de nuestra economía y de nuestra tecnología en el camino que hemos venido recorriendo hasta ahora está llevando a que la vida en este planeta sea imposible en el futuro cercano [p. 84].

Recuérdese la afirmación de McCarthy según la cual, cuando se trata de la necesidad de construir un mundo justo y sostenible, «estamos todos juntos en eso». Similarmente, Gadamer cree que los problemas globales, tales como la crisis ambiental, pueden ayudarnos a redescubrir «una nueva solidaridad» basada en una conciencia básica de nuestro «destino común» como habitantes del mismo planeta:

> Estamos todavía muy lejos de una *conciencia común* de que esta [crisis ambiental] es un asunto del destino de todos en esta Tierra y de que las posibilidades de que alguien sobreviva, si es que la humanidad no aprende, en el curso de uno o quizás muchos, muchos sufrimientos, a redescubrir, *a partir de la necesidad, una nueva solidaridad*; son tan pequeñas como lo serían si tuviese lugar un despiadado ataque con armas atómicas de destrucción [...] cuando uno se ve oprimido por información ocasionalmente demasiado pesimista [por ejemplo, los cálculos y predicciones proporcionados por los «profetas de la catástrofe»], uno puede consolarse recordando el período que siguió a la invención del ferrocarril. En ese entonces, psiquiatras, doctores y otros predijeron unánimemente que el monstruoso estruendo del nuevo medio de transporte des-

> truiría la salud mental. Si eso hubiese sido cierto, habríamos enloquecido todos hace mucho tiempo. Tal vez todavía tengamos tiempo ahora [para salvar el planeta]. Tal vez esto parezca un consuelo más bien triste. Pero no quiero decir que esto sea todo; no es más que un inicio, *una conciencia inicial de la solidaridad*. Meramente a partir de la necesidad, sin duda. ¿Pero es esta una verdadera objeción? ¿No indica más bien algo acerca de la disponibilidad de un *fundamentum in re*? *Incluso la solidaridad a partir de la necesidad puede desocultar otras solidaridades* [p. 86, las cursivas son mías].

Aquí vemos como Gadamer ofrece su propia versión de una esperanza racional de un futuro mejor. La diferencia entre Gadamer y McCarthy, en este punto, es que el primero funda su esperanza en las limitaciones intrínsecas de la racionalidad y la pericia científico técnicas y en las experiencias que revelan dichas limitaciones, lo que, a su vez, deja espacio para el ejercicio de la razón social y, por tanto, para el descubrimiento de «nuevas» solidaridades alrededor de asuntos de preocupación común. Así, sin negar el rol y la importancia de la reflexión y el juicio práctico, Gadamer piensa que las nuevas solidaridades pueden ser activadas —y las antiguas pueden ser renovadas— a través de experiencias «comunes» que ponen en juego prejuicios compartidos y que tienen el potencial de llevar «espontáneamente» problemas y asuntos a la conciencia pública. Por el contrario, para McCarthy, el juicio reflexionante provee la base para la esperanza racional en el mejoramiento de la condición humana, es decir, juicios acerca de lo que es prácticamente alcanzable dado lo que sabemos acerca de nuestro pasado, especialmente a la luz del innegable proceso de aprendizaje experimentado en varias áreas, aprendizaje que «no puede revertirse». Dicha esperanza racional en el mejoramiento de la condición humana es, a su vez, necesaria para promover la solidaridad global en asuntos de justicia global, desarrollo sostenible, etc.

En este contexto, la relación entre prejuicios y solidaridad resulta clave. Debido a que los prejuicios operan en un nivel «prerreflexivo» —como parte de un trasfondo dado por sentado—, no pueden ser reducidos a juicios reflexionantes, precisamente porque hacen que dichos juicios sean posibles en primer lugar. Consecuentemente, en tanto los prejuicios son capaces de proveer la base para la solidaridad, las fuentes de la solidaridad son más profundas que los juicios reflexionantes. Más aún, debido a que los prejuicios están enraizados en un contexto social y cul-

tural particular (a diferencia de las presuposiciones universales de la ciencia), a que son inmunes a la manipulación técnica y de carácter «normativo», pueden proporcionar la base para la razón social y, por tanto, para la acción (práctica) colectiva hacia objetivos colectivamente deseados y valorados. Por ello, es precisamente el carácter normativo y mutuamente vinculante de los prejuicios lo que permite que la razón práctica no solo llene el vacío dejado por la ciencia y la tecnología, sino que sostenga frente a este las preocupaciones comunes de la comunidad (por ejemplo, consideraciones acerca de lo que es bueno, justo, etc.). Consecuentemente, al redespertar o redescubrir —haciendo explícito o consciente lo que ya estaba implícito o inconsciente— los prejuicios que siempre nos atan, es posible fomentar la solidaridad y el ejercicio de la razón práctica (pública). Por este motivo, Gadamer es capaz de identificar una posibilidad de construir solidaridad y conciencia común, posibilidad que no considera el enfoque de McCarthy, el cual está unido al paradigma kantiano de la reflexión.

Como tal, la descripción gadameriana de la relación entre solidaridad, práctica y razón práctica o social a la vez apuntala la teoría crítica del desarrollo de McCarthy y hace explícito mucho de lo que estaba ya implícito en ella. De hecho, es posible afirmar que las reflexiones de Gadamer operan en un nivel más profundo, ontológico, en tanto ayudan a revelar el significado de los conceptos presupuestos por la teoría crítica del desarrollo de McCarthy. Desde esta perspectiva, ¿qué son los «hechos» de la Modernidad cultural y social si no precomprensiones esenciales de trasfondo que deberían formar cualquier juicio reflexionante concerniente al desarrollo y que, por tanto, pertenecen al acervo de la «razón social» actualmente a nuestra disposición? Las características mencionadas de la visión gadameriana son claramente presentadas en las siguientes observaciones, las cuales también representan, hasta donde sé, uno de los pocos lugares —si no el único— en los que Gadamer se refiere explícitamente a las situaciones políticas contemporáneas del mundo en vías de desarrollo:

> Así como nosotros, en nuestro sobreestimulado proceso de progreso de nuestra civilización tecnológica, estamos ciegos frente a los *elementos estables e inmutables de nuestra vida social juntos*, lo mismo podría ocurrir con la *conciencia que está despertando, la conciencia de solidaridad de una humanidad que lentamente empieza a*

*conocerse a sí misma como humanidad*; esto significa saber que sus miembros se pertenecen unos a otros para bien o para mal y que tiene que resolver el problema de su vida en este planeta. *Y por esta razón creo en el descubrimiento de solidaridades que puedan ingresar a la sociedad futura de la humanidad*. Veo ciertos rasgos del mundo latino, que ha adoptado una postura protectora opuesta a la búsqueda de ganancia del mundo con un sorprendente poder de resistencia, una alegría del vivir natural que encontramos en los países del sur, como una suerte de prueba parcial de un centro de felicidad más estable y de la capacidad humana de disfrutar. Me pregunto si, en las civilizaciones foráneas que están siendo atraídas tecnológicamente hacia el ámbito de la civilización europeo americana —China, Japón y especialmente India—, no sigue viva, bajo la cubierta de adornos europeos y trabajos americanos, buena parte de las tradiciones religiosas y sociales de las antiguas culturas, y si *aquello que sobrevive puede o no producir una vez más una conciencia, a partir de la necesidad, de solidaridades normativas y comunes nuevas que permitan a la razón práctica hablar una vez más* [pp. 86-87, las cursivas son mías].

Las observaciones finales de Gadamer resumen bastante bien sus reflexiones en torno al significado de la práctica y sus relaciones con la solidaridad y la razón práctica, y brindan una definición de la práctica que ya ha sido anticipada y explicada en esta sección: «*La práctica es conducirse a uno mismo y actuar solidariamente. La solidaridad, sin embargo, es la condición decisiva y la base de toda razón social*. Existe la siguiente frase de Heráclito, el filósofo "que llora": el *logos* es común a todos, pero la gente actúa como si cada quien tuviese una razón privada. ¿Debe esto permanecer así?» (pp. 86-87, las cursivas son mías). En este punto estamos ahora en una mejor posición para completar y precisar la definición de «práctica», mencionada más arriba, como «actuar hacia los otros y en cooperación con ellos —con un propósito y una determinación comunes basados en precomprensiones normativas compartidas— de tal modo que se codeterminen los intereses comunales».

## 3. **La hermenéutica como filosofía práctica**

Habiendo elucidado el significado de la práctica, así como su relación con la solidaridad y con la razón social o práctica, estamos ahora en condiciones de pasar al ensayo de Gadamer

titulado «La hermenéutica como filosofía práctica», el cual discute la naturaleza de la filosofía práctica y sus relaciones con la hermenéutica. Esto, a su vez, nos permitirá determinar hasta qué punto la hermenéutica como filosofía práctica puede complementar o suplementar la teoría crítica del desarrollo de McCarthy y realizar una contribución propia a los debates contemporáneos en la filosofía social y política.

Hemos visto ya que la práctica supone una decisión libre y reflexiva dentro de un rango de opciones significativas, tanto en el nivel individual como colectivo, y que siempre está relacionada con los otros y con preocupaciones u objetivos colectivos. Así, la tarea específica de la filosofía política es llevar a la conciencia reflexiva las características distintivas de la práctica humana, es decir, de «la elección», y proveer una descripción teórica de dichas características:

> La filosofía práctica, entonces, no tiene que ver con oficios y habilidades que se aprenden, a pesar de lo esencial que resulta también esta dimensión de la capacidad humana para la vida comunal de la humanidad. Más bien, tiene que ver con lo que *le corresponde a cada individuo como ciudadano y con lo que constituye su arete o excelencia*. Así, la filosofía práctica necesita *elevar al nivel de la conciencia reflexiva el rasgo distintivamente humano de la prohairesis [preferencia/elección o «elección previa»]*, sea como desarrollo de aquellas orientaciones humanas fundamentales para tales preferencias que tienen el carácter de *arete* o como la prudencia del deliberar y del aconsejarse que guía la acción [p. 92, las cursivas son mías].

Como explica Gadamer, la filosofía práctica se ocupa fundamentalmente del conocimiento puesto en juego en la deliberación concreta acerca de lo que debe preferirse dentro de un rango de elecciones y está, por tanto, esencialmente orientada hacia el bien y relacionada con él (p. 92).[6] Así, mientras que la filosofía

6. En este contexto, no entro a discutir el asunto de la diferencia entre lo correcto y lo bueno, dado que esto no es directamente relevante para el argumento desarrollado aquí. Lo que es importante en este contexto es que, debido a que los griegos no hacían tal distinción y porque el punto de vista gadameriano no presupone tal distinción, la práctica, así como la razón y la filosofía prácticas se ocupan todas de asuntos de justicia, lo que se evidencia en la afirmación ya citada de Gadamer, según la cual la filosofía práctica trata de «lo que le corresponde a cada individuo como ciudadano».

práctica debe ser capaz de ofrecer orientación en torno a qué curso de acción debe elegirse en situaciones «concretas», ningún dominio o pericia técnicos puede librarnos de la necesidad de deliberar y decidir: el modo en el que el universal debe aplicarse al particular en una situación específica no puede determinarse de antemano a través de procesos *a priori* de toma de decisión o algoritmos (p. 92). Aquí yace el carácter «científico» peculiar de la filosofía práctica, la cual no puede ser reducida ni a ciencia teórica ni al saber-cómo del experto. Todo esto lleva a una concepción de la filosofía práctica cercana al modo kantiano de pensamiento interpretativo empíricamente formado y prácticamente orientado que defiende McCarthy:

> La ciencia práctica dirigida hacia este conocimiento práctico no es ni ciencia teórica al estilo de las matemáticas ni el saber-cómo del experto, en el sentido de un dominio de procedimientos operacionales (*poiesis*) que puede ser conocido, sino un tipo peculiar de ciencia. *Debe surgir de la práctica misma y, con todas las generalizaciones típicas que eleva a la conciencia explícita, volver a relacionarse con la práctica*» [p. 92, las cursivas son mías].

En la concepción gadameriana de la filosofía práctica, inspirada en Aristóteles, la relación entre teoría y práctica es, entonces, recíproca: la teoría no puede estar nunca completamente divorciada de la práctica —y viceversa—, precisamente porque surge de la práctica y debe volver en última instancia a ella. En otras palabras, la filosofía práctica toma como punto de partida la fenomenología de la toma de decisión cotidiana (práctica) y aspira a explicitar y elevar a la conciencia reflexiva las estructuras generales que le subyacen y la gobiernan. Esto refleja el modo en que la concepción gadameriana de la hermenéutica filosófica toma como punto de partida la situación dialógica, a partir de la cual provee una descripción sistemática y teórica del proceso de llegar a un acuerdo, es decir, una descripción de lo que sucede y lo que está en juego en toda comprensión o acuerdo exitoso.[7] Sin

7. Así, como Gadamer afirma en el mismo ensayo, «una discusión exitosa puede ilustrar a pequeña escala lo que he desarrollado en la teoría de la fusión de horizontes en *Verdad y método* [...] La hermenéutica que caracterizo como filosófica no ha sido presentada como un nuevo procedimiento de interpretación o explicación. Básicamente, solo describe lo que sucede siempre que una interpretación es convincente y exitosa. No se trata, de ningún modo,

duda, así como la teoría gadameriana de la interpretación desarrollada en *Verdad y método* no debe resultar irrelevante para la práctica de la interpretación, el conocimiento de los universales proporcionado por la filosofía práctica —el cual debe aplicarse constantemente a diferentes contextos y circunstancias— no puede ser irrelevante para la práctica. En suma, el conocimiento de las estructuras generales que subyacen a toda interpretación y comprensión dota de un carácter metódico y autorreflexivo a la práctica de la interpretación, que nos permite superar una autocomprensión ingenua de lo que hacemos al interpretar, lo cual no puede sino tener implicaciones para la práctica misma de la interpretación. Por ejemplo, nos permite detectar los desafíos particulares que surgen en la comprensión de otras culturas que pueden contener presuposiciones o prejuicios significativamente diferentes, y descartar que la proyección dogmática de nuestros prejuicios sea una estrategia plausible para la exitosa comprensión entre culturas. Gadamer hace eco de la mencionada analogía entre hermenéutica filosófica y filosofía práctica en el siguiente pasaje:

> No solo sucede que el objeto [de la filosofía práctica] son las situaciones y los modos de conducta constantemente cambiantes que pueden ser elevados al conocimiento solo con respecto a su regularidad y medianía. A su vez, dicho conocimiento enseñable de las estructuras típicas posee el carácter de conocimiento real solo debido al hecho de que [...] se lo transpone repetidamente a la situación concreta. La filosofía práctica es sin duda «ciencia»: un conocimiento de lo universal que, como tal, es enseñable. Pero es, sin embargo, una ciencia que exige el cumplimiento de ciertas condiciones. Exige del que aprende la misma relación indisoluble con la práctica que le exige a quien enseña. En esta medida, guarda una cierta proximidad con el conocimiento experto propio de la técnica, pero lo que la separa fundamentalmente de la destreza técnica es que plantea explícitamente la pregunta por el bien [...] *Todo esto es válido para la hermenéutica también*. En tanto teoría de la interpretación o explicación, *no es solo una teoría*. Desde los tiempos más antiguos, *la hermenéutica ha sostenido de manera muy clara que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de inter-*

---

de una doctrina acerca de una destreza técnica que afirme lo que la comprensión debiese ser» (1982, p. 111). Gadamer se refiere explícitamente en varios pasajes de *La razón en la época de la ciencia*, además del ya señalado, a *Verdad y método* como un proyecto que provee una *teoría* (por ejemplo, p. 112).

*pretación es inmediatamente útil y ventajosa para la práctica de la interpretación* [pp. 92-93, las cursivas son mías].

La gran tradición de la filosofía práctica sigue vivA en una hermenéutica que se hace consciente de sus implicaciones filosóficas. Por ello, hemos recurrido a esta tradición de la que ya hemos hablado. *En ambos casos, tenemos la misma implicación mutua de intereses teóricos y acción práctica* [...] Así, cuando hablo de hermenéutica aquí, *es teoría*. No hay situaciones prácticas de comprensión que intento resolver al expresarme de este modo. La hermenéutica tiene que ver con una *actitud teórica hacia la práctica de la interpretación*, la interpretación de textos, pero también la interpretación de las experiencias manifiestas en ellos y en nuestra orientación mundana comunicativamente desplegada. *Esta postura teórica nos hace reflexivamente conscientes de lo que está performativamente en juego en la experiencia práctica de la comprensión* [pp. 111-112, las cursivas son mías].

Así, queda clara la afinidad entre la hermenéutica como filosofía práctica y el modo kantiano de pensamiento basado en el juicio reflexionante que defiende McCarthy: ambos toman como punto de partida para la reflexión a la práctica o al ámbito de los objetos de las ciencias. Esta reflexión va más allá de los hechos empíricos o fenomenológicos «en el campo» para contribuir, a su vez, con una práctica más ilustrada o autoconsciente. Aunque McCarthy enfatiza más la importancia y el rol de los datos empíricos en el pensamiento y el discurso prácticos, no hay nada en la descripción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica que haga imposible, en principio, tomar a los estudios empíricos como aportes al proceso de la deliberación práctica. Más aún, el rechazo por parte de Kant de la posibilidad de captar la historia humana como un todo, rechazo que es visto por McCarthy como una intuición profética relevante para el pensamiento universal histórico contemporáneo, es abordado por Gadamer a través de su énfasis en la finitud de la existencia humana y el carácter esencialmente abierto y diferido de la interpretación. Para este último, la palabra misma «interpretación» supone siempre una aproximación o un intento que puede ser fructífero, plausible, convincente, etc., pero nunca definitivo: «La idea misma de una interpretación definitiva parece ser *intrínsecamente contradictoria. La interpretación está siempre en camino*» (p. 105; las cursivas son mías).

De hecho, lo que McCarthy saca de la idea kantiana de una historia con una intención práctica es precisamente una inter-

pretación plausible —no definitiva— de la historia que puede servir de fundamento para esperanzas razonables en el mejoramiento de la condición humana y que, por ende, puede ser útil para alcanzar objetivos políticos concretos. Por ende, tanto Gadamer como McCarthy consideran que la historia universal es replicable y revisable a la luz de los cambios en nuestra situación hermenéutica, motivo por el cual ambos rechazan las grandes metanarrativas históricas de Hegel y Marx. Más aún, como se mencionó, la discusión de McCarthy de los hechos culturales y sociales de la Modernidad puede entenderse, siguiendo a Gadamer, como un intento de elucidar nuestra situación hermenéutica actual en la que ha de tener lugar todo pensamiento universal histórico sobre el desarrollo, una tarea que este último considera esencial a «toda» investigación científica:

> No solo en la filosofía o en la teología, sino en todo proyecto de investigación, es necesario que uno elabore una conciencia de la situación hermenéutica [...] La elaboración de la situación hermenéutica implica un elemento que le es peculiar. La primera idea guía consiste en admitir la infinitud de esta tarea [...] Pese a ello, clarificar en la medida de lo posible lo que yace a la base de nuestros intereses sigue siendo una tarea legítima [pp. 107-108].

En suma, a partir de la discusión de «¿Qué es la praxis?» y de «La hermenéutica como filosofía práctica», resulta que la hermenéutica como filosofía práctica puede servir de apoyo a una teoría crítica del desarrollo y enriquecerla. Como se mostrará en la sección final, es capaz, asimismo, de contribuir significativamente al problema de la diversidad cultural y los derechos humanos.

## 4. **Conclusión: la hermenéutica como filosofía práctica y la tensión entre lo moderno y no-moderno o tradicional**

Quisiera concluir este ensayo con la discusión de un importante problema planteado por McCarthy, en relación con el cual la hermenéutica como filosofía práctica puede hacer una contribución significativa y distintiva, a saber, la tensión entre «los presupuestos fuertemente modernistas de la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley [...] [y] muchos aspectos de cosmovisiones y formas de vida no-modernas» (2009, pp. 190-191). McCarthy resume nuestro dilema actual de la siguiente manera:

> Así, la dificultad en la que nos hallamos está marcada, al menos, por una tensión entre, por un lado, las precondiciones de las formas legales y políticas modernas que aseguran la igualdad de las posiciones y de las voces necesaria para romper la vieja conexión entre el progresismo liberal y el imperialismo liberal y, por otro lado, algunos aspectos de las formas de vida y los órdenes sociales que más necesitan de dichas garantías. No hay salida fácil de este problema [p. 190].

McCarthy sitúa su esperanza de una solución en las nociones de «adaptaciones creativas» y consenso entrecruzado defendidas por Taylor, las cuales requerirían que las diferentes culturas justifiquen las normas de los derechos humanos universales apoyándose en recursos de sus propias tradiciones culturales.

Yo sostendría, sin embargo, que McCarthy pasa por alto un paso más básico que también debe ser parte de la solución, un paso que constituye una precondición esencial de las mencionadas «adaptaciones creativas» y del consenso entrecruzado, a saber, el logro de lo que An-Na'im (1990) llama «la reconstitución ilustrada de la tradición»: una empresa interpretativa dedicada a la reconciliación de la tradición y las formas tradicionales de vida con las normas y estándares de los derechos humanos universales y la justicia global, con el fin de superar las dicotomías entre moderno y no-moderno, liberal y no-liberal, etc. Claramente, esta es una tarea para la cual la hermenéutica como filosofía práctica se encuentra idealmente equipada: la reinterpretación (a la luz de nuestro punto de vista hermenéutico contemporáneo e intereses práctico normativos) de las tradiciones que influyen en las creencias (los valores, los objetivos, etc.) de las comunidades no puede sino tener un impacto en la práctica y acción humanas dentro de estas comunidades. Esto, a su vez, permitirá una deliberación práctica efectiva en torno a preguntas centrales del desarrollo y la modernización con el fin de asegurar la determinación y solidaridad necesarias para la búsqueda de metas colectivamente determinadas y para la aplicación efectiva del universal a las circunstancias particulares de la comunidad. De hecho, si el universal ha de aplicarse y actualizarse de manera diferente en contextos diferentes y la tradición es una parte esencial de estos contextos, entonces ninguna interpretación del universal a la luz de lo particular puede ignorar la tradición.

Tal empresa equivale, empero, esencialmente a reforzar la reflexividad de las culturas, no solo porque requiere ir más allá

de la autocomprensión actual de las tradiciones reinterpretadas sino también porque no es posible rehabilitar tradiciones «pre o no-modernas» como un todo que sea compatible con las normas de los derechos humanos universales y las demandas de la justicia global. Por ejemplo, la mayor parte de las culturas no posee presumiblemente los recursos para superar las estructuras y valores patriarcales exclusivamente «desde adentro» y, como resultado, parece inevitable el rechazo de ciertos rasgos de una tradición, especialmente a la luz del hecho de que las tradiciones constituyen «horizontes finitos», no fundamentos últimos de inteligibilidad. La tarea hermenéutica de «recuperación», por ende, implica igualmente «pérdida», precisamente porque la reflexión hermenéutica implica esencialmente escoger reflexivamente qué prejuicios, valores, creencias, etc., se han de conservar y cuáles se han de abandonar a la luz de las exigencias de la situación hermenéutica. Y, como hemos visto, la «elección», que es parte del significado mismo de la práctica y, *a fortiori*, de la práctica hermenéutica, siempre implica la exclusión de otras opciones. Así, como señala Gadamer en su texto «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología: comentarios metacríticos a *Verdad y método*», «solo a través de la reflexión hermenéutica dejo de ser no-libre sobre y contra mí mismo y puedo, más bien, juzgar libremente en mi pre-comprensión qué pueda ser justificado y qué injustificable» (1976, p. 39).

La importancia de promover una «reconstitución ilustrada de la tradición» como precondición para la promoción de los derechos humanos universales, la democracia y la justicia global ha sido también reconocida por Jacques Derrida en el contexto de la relación entre el Islam y la democracia. Derrida identifica dos tareas interrelacionadas y mutuamente interdependientes —teóricas o hermenéuticas y políticas— que esencialmente reflejan la reciprocidad entre la teoría y la práctica que caracteriza a la concepción gadameriana de la hermenéutica como filosofía práctica y que suponen una reflexión hermenéutica en torno a qué aspectos de la tradición deben ser recuperados o rehabilitados y cuáles deben ser abandonados:

> Las dos tareas que he mencionado hace un momento serían *alternativamente teóricas* y *políticas*, al mismo tiempo o sucesivamente teóricas y políticas. Una de las dos tareas sería del orden del *conocimiento teórico o hermenéutico*. Consistiría en un enor-

> me, urgente y exhaustivo estudio de *todo lo que autoriza y no autoriza, en diferentes lecturas de la herencia coránica y en su propio lenguaje, la traducción de un paradigma propiamente democrático* [...] ¿Cuál sería entonces la otra tarea, la otra responsabilidad? Sería una tarea explícitamente política, mientras que la precedente solo lo es implícita o indirectamente. Para quienquiera que hipotéticamente se considere a sí mismo o misma amigo de la democracia en el mundo y no solo en su propio país, la tarea consistiría en hacer todo lo posible para unir fuerzas con todos aquellos que, en primer lugar en el mundo islámico, luchan no solo por la secularización de lo político y por el surgimiento de una subjetividad laica, sino también por *una interpretación de la herencia coránica que privilegie, desde adentro, por así decirlo, las virtualidades democráticas* que probablemente no son, en una primera lectura, más visibles e identificables, ni identificables como tales, de lo que lo fueron en el Viejo y el Nuevo Testamento [2005, pp. 31-33, salvo por «*alternativamente teóricas* y *políticas*», las cursivas son mías].

Estas observaciones ilustran claramente la interdependencia entre teoría y práctica característica de la hermenéutica como filosofía práctica y, por ende, característica del modo en que una reinterpretación de la tradición tiene necesariamente consecuencias prácticas para la agencia política. Es precisamente por esto que Derrida se refiere a las dos tareas como siendo «simultáneamente» o «sucesivamente» teóricas y políticas. Lo que enfatizo en este contexto es la naturaleza «sucesiva» de la tarea —sin negar que sea deseable perseguirla simultáneamente con otras—, porque la empresa teórico hermenéutica introduce en las tradiciones un elemento reflexivo crucial que es una precondición necesaria, no solo para la deliberación democrática fructífera dentro de las sociedades acerca del desarrollo, la modernización, la democracia, etc., sino también para el diálogo intercultural fructífero sobre estos asuntos. A menos que las tradiciones hayan alcanzado cierto grado de reflexividad y hayan trascendido, hasta cierto punto, su autocomprensión ingenua y dogmática, no estarán abiertas ni a la posibilidad de ser revisadas desde dentro —con el fin de reconciliarse con las normas y los estándares de los derechos humanos— ni a la posibilidad de «aprender de» otras culturas.[8] Una fusión de horizontes es posible solo si los partici-

8. Las tradiciones como horizontes finitos pueden ser revisadas tanto desde dentro como desde fuera.

pantes del diálogo se abren a la pretensión de validez de los otros y, por tanto, a la posibilidad de aprender del otro y de ser corregido por el otro (y viceversa), lo cual requiere un reconocimiento de que el propio marco o la propia interpretación es solo una entre muchas alternativas posibles. Brevemente, si nos interesa, como a Gadamer y a McCarthy, que la comunidad tenga la palabra final acerca de lo que constituye el «progreso», el «desarrollo», la «modernización», etc., entonces debe interesarnos promover las precondiciones culturales para el discurso democrático, es decir, la reflexividad y la replicabilidad interna de las tradiciones.

Esto, siguiendo las observaciones citadas de Derrida, plantea una serie de asuntos interrelacionados que vale la pena mencionar antes de concluir. Considero que una presuposición esencial de la tarea hermenéutico teórica, esbozada previamente, es la idea de que la cultura y el lenguaje «son campos de innovación potencialmente infinita» (Taylor, 2002, p. 282). Esto significa que no podemos simplemente determinar *a priori* las clases de posibilidades inherentes a una tradición que puedan ser favorables o adversas a la tarea hermenéutico-teórica de la «reconstitución ilustrada de la tradición». Es decir, no es posible determinar *a priori* qué normas democráticas, qué estándares de derechos humanos, etc., podrán ser aceptados y justificados y cuáles no. Derrida muestra esto al referirse a las «virtualidades democráticas [del Islam] que probablemente no son, en una primera lectura, más visibles e identificables, ni identificables como tales, de lo que lo fueron en el Viejo y el Nuevo Testamento». Esto significa, a su vez, que no podemos juzgar *a priori* a las tradiciones «premodernas» como necesariamente opresivas, represivas, etc., como es con frecuencia el caso en debates acerca de la diversidad cultural y los derechos humanos, precisamente porque el modo particular en el que una tradición se entiende a sí misma en un momento dado no es necesariamente indicativo de sus posibilidades creativas —y potencialmente democráticas— ni las agota. Las fronteras entre lo premoderno o no-moderno y lo moderno, entre lo liberal y lo no liberal, etc., no pueden ser, pues, entendidas como absolutas, sino que son más bien fluidas y están potencialmente «en camino a» o en la modalidad «por venir». Por esta razón, el diálogo entre culturas acerca de los derechos humanos debe entenderse como un proceso simétrico, dinámico y abierto.

Esto significa, a su vez, que ni la autocomprensión del individuo ni la de la comunidad puede llegar a ser completamente transparente para sí misma y que siempre cabe la posibilidad de poseer una falsa autocomprensión: «La autocomprensión no puede seguir relacionándose íntegramente a la autotransparencia completa en el sentido de la presencia plena de nosotros frente a nosotros. La autocomprensión está siempre en-camino; está en un recorrido cuya compleción es claramente imposible» (Gadamer, 1982, p. 103). De hecho, dado que la tarea de la hermenéutica es hacer explícito lo que está implícito en nuestra autocomprensión, se sigue que siempre supone ir más allá de la autocomprensión que un texto, una tradición, un individuo, etc., posee. Como resultado, está siempre orientada hacia la siguiente pregunta: «¿qué es X realmente, en oposición a cómo se la comprende actualmente?». De acuerdo con Gadamer, este es el legado de la hermenéutica moderna iniciada por la sospecha de Nietzsche y Schopenhauer frente a la autoconciencia reflexiva, crítica que llevó a que «la noción de interpretación [adquiriese] un significado mucho más profundo y general». Esta hermenéutica fue luego desarrollada por Martin Heidegger, cuyo...

> [...] gran mérito consistió en romper con el aura de obviedad con la que los pensadores griegos usaban el concepto de ser. En particular, dejó al descubierto el modo en que el pensamiento moderno estaba formado por el concepto completamente inexplicado de conciencia que provee el principio de la filosofía reciente bajo la dominación del concepto de ser [...] La verdadera intención de la pregunta de Heidegger por el ser solo puede comprenderse a la luz del nuevo concepto de interpretación en discusión aquí [la dimensión de «profundidad» otorgada a la interpretación por Nietzsche y Schopenhauer] [...] La intención de la pregunta «¿qué es metafísica?» es investigar lo que la metafísica realmente es en contraposición con lo que la metafísica quiere ser y con el modo como se comprende a sí misma [...] Si uno comprende la pregunta «¿qué es metafísica?» en el sentido de preguntar qué paso con el inicio del pensamiento metafísico, entonces la pregunta heideggeriana adquiere recién la fuerza de su carácter provocativo y se revela como una instancia de este nuevo modo de interpretación [Gadamer, 1982, pp. 101-102, las cursivas son mías].[9]

9. Aunque está fuera del alcance de este ensayo explicar exhaustivamente lo que Gadamer llama este «nuevo modo de interpretación», se trata sin duda de un asunto que merece ser tratado en un trabajo separado, pues pone en

Regresando al debate sobre la diversidad cultural y los derechos humanos en particular —por ejemplo, el desafío de Asia oriental— es precisamente la comprensión particular de la tradición impuesta a la comunidad por miembros de élites como Lee Kwan Yew, por ejemplo, quien justifica la limitación de cier-

---

cuestión la oposición tradicional entre «la hermenéutica de la sospecha» y «la hermenéutica de la recuperación», al comprender a esta última como en continuidad con y posibilitada por la sospecha de la autoconciencia reflexiva introducida por Nietzsche, quien añadió una dimensión de profundidad a la hermenéutica y esencialmente preparó el camino para su subsecuente pretensión de universalidad.

Más aún, el retorno de Heidegger al origen de la metafísica para poder cuestionar críticamente la autocomprensión de la metafísica moderna muestra que el retornar a los orígenes de una tradición permite criticar su (actual) autocomprensión. Un ejemplo de este tipo de indagación puede encontrarse en la obra de la filósofa africana Nkira Nzegwu (2006), quien cuestiona que se recurra a la tradición con el fin de justificar ciertas injusticias contra la mujer, planteando preguntas como las siguientes: «¿a qué tradición se refiere usted cuando hace tal afirmación?», «¿pueden realmente justificarse las violaciones de derechos básicos recurriendo a la tradición indígena (igbo) o se está utilizando la tradición como un pretexto para justificar la opresión?», y «¿se encuentra la justificación de la subordinación de las mujeres de Nigeria en la cultura indígena o, más bien, en el legado patriarcal heredado del gobierno colonial?». Brevemente, el caso que ella examina es el de una mujer llevada a juicio por la familia de su fallecido esposo. La familia recurre a valores tradicionales (patriarcales) igbo para justificar privarla completamente del acceso al patrimonio de su esposo. Por medio esencialmente de una hermenéutica de la recuperación, ella muestra cómo la cultura y la sociedad igbo habían sido profundamente transformadas por la imposición colonial del cristianismo y el patriarcado sobre lo que había sido una sociedad matriarcal en la que las mujeres poseían considerable poder y libertad (de modo tal que no se podría justificar que se niegue a una viuda el acceso al patrimonio de su esposo). Por ende, los pedidos de expropiación en contra de la viuda solo podían justificarse recurriendo a valores que, irónicamente, no eran de origen igbo. Al recuperar los elementos distintivos de la cultura igbo antes del gobierno colonial, Nzegwu socava las bases de las afirmaciones y reclamos que violan los derechos básicos de la mujer. Que quede claro que no se trata de volver a los orígenes de la tradición igbo para descubrir una esencia primordial y eterna que ha sido corrompida por el cristianismo y a la que debamos regresar nostálgicamente. El punto más bien es que el estudio de la cultura igbo anterior al gobierno colonial en Nigeria y a la imposición del cristianismo puede revelarnos la existencia de ciertos valores, prácticas, etc., incompatibles con ciertas prácticas injustas que actualmente tienen lugar en nombre de la tradición igbo y poner en duda su legitimidad. Lo esencial aquí, por tanto, es subrayar el carácter contingente de la actual autocomprensión de la tradición igbo, actualmente bajo la hegemonía masculina, para mostrar que existen modos alternativos y más fructíferos de interpretar la tradición que sean más compatibles con la meta de promover la igualdad y el bienestar.

tos derechos humanos en nombre de la tradición, la que requiere ser sometida al tipo de escrutinio hermenéutico recién descrito. Es decir, la hermenéutica como filosofía práctica se ocupa esencialmente de preguntar si una tradición «realmente» aprueba las clases de restricciones a los derechos humanos defendidas por las élites que pretenden hablar a nombre de la comunidad en su conjunto y afirman que «su» interpretación de la tradición es «la» interpretación.[10] A la luz de la existencia de élites en el mundo en vías de desarrollo que se arrogan una autoridad exclusiva sobre la interpretación y el significado de la tradición, la siguiente pregunta adquiere una importancia central: «¿quién, dentro de la comunidad, debe ejercer la autoridad sobre la interpretación de la tradición y bajo qué condiciones es legítima dicha interpretación?».

En su ensayo, «Condiciones para un consenso no forzado sobre los derechos humanos» (1999), Charles Taylor argumenta que dicho consenso sobre los derechos humanos solo es posible si permitimos que los países converjan sobre normas de conducta que muestren una variación significativa en las formas legales que exigen el cumplimiento de estas normas y aceptamos diferencias profundas en sus justificaciones en las distintas culturas. Con ese fin, proporciona diversos ejemplos de la tarea hermenéutico-teórica llevada a cabo en diferentes países como un modo de señalar la posibilidad de fundar ciertas normas de derechos humanos universales en diferentes contextos culturales. Lo que muestra es, en efecto, que las «adaptaciones creativas» de la Modernidad son posibles solo presuponiendo que las tradiciones «son campos de innovación potencialmente infinita» y, por lo tanto, que la autocomprensión de una tradición no puede agotar ni definir sus posibilidades hermenéuticas. Pienso que el tema y la preocupación subyacentes del ensayo de Taylor son la importancia de introducir la reflexividad en las tradiciones culturales como condición de posibilidad para activar las posibilidades creativas inherentes a ellas, lo que, a su vez, hace posible,

10. Vale la pena enfatizar que esta es una pregunta abierta, es decir, no asume de antemano que una cultura es capaz o incapaz de aceptar normas de derechos humanos porque esto solo puede ser determinado sobre la base del resultado del proceso hermenéutico. Así, la pregunta puede tener dos respuestas: puede ser que la cultura en cuestión tenga los recursos para aceptar exitosamente ciertas normas o no los tenga, en este último caso tendrá que abandonar ciertos elementos y prestarse recursos «externos».

en principio, la clase de «adaptaciones creativas» y «modernidades alternativas» que Taylor busca.

Quisiera añadir que, para que pueda liberarse plenamente el potencial creativo de la tradición y promoverse su reflexividad —interés que une a Taylor, Habermas y McCarthy—, la autoridad para interpretar y determinar el significado de la tradición no puede estar concentrada en un grupo selecto de élites. Más bien, las interpretaciones de la tradición —sin importar cuán «ilustradas»— deberían ser sometidas, en última instancia, a procesos de validación discursiva a través del discurso y la deliberación democráticos.[11] Esto, a su vez, requiere que los ciudadanos sean empoderados a través de la dotación de derechos privados y cívicos, de modo tal que puedan apropiarse reflexivamente de sus propias tradiciones y, así, desafiar la imposición paternalista de interpretaciones de la tradición por parte de élites que dicen hablar en nombre de la comunidad. En otras palabras, el giro democrático en la teoría crítica debe aplicarse igualmente en el caso del conocimiento hermenéutico y las interpretaciones de la tradición obtenidas en el proceso de la «re-constitución ilustrada de la tradición» (la empresa hermenéutico teórica).

## Bibliografía


AN-NA'IM, Abdullahi (1990). «Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights», en Claude Welch y Virginia Leary (eds.), *Asian Perspectives on Human Rights* (pp. 144-156). Boulder: Westview Press.

DERRIDA, Jacques (2005). *Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.

GADAMER, Hans-Georg (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Los Ángeles: University of California Press.

— (1982). *Reason in the Age of Science*. Traducción de Frederick G. Lawrence. Cambridge-Londres: The MIT Press.

HABERMAS, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: The MIT Press.

— (2002). «On Legitimation through Human Rights», en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*.


11. Tal vez la referencia a la «ilustración» pueda darle al término «re-constitución ilustrada de la tradición» un carácter polémico. La «re-constitución reflexiva de la tradición» podría ser, por ejemplo, una alternativa viable.

*Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (pp. 197-214). Cambridge: The MIT Press.

McCarthy, Thomas (2002). «On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity», en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization* (pp. 235-274). Cambridge: The MIT Press.

— (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nzegwu, Nkira (2006). *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Nueva York: SUNY Press.

Taylor, Charles (1999). «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en Joanne Bauer y Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 124-144). Cambridge: Cambridge University Press.

— (2002). «Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes», en Jeff Malpas, Ulrich Arnswald y Jens Kertscher (eds.), *Gadamer's Century* (pp. 279-298). Cambridge: The MIT Press.

# LA LÓGICA DE LA MOVILIZACIÓN. UNA APROXIMACIÓN A LOS MOVIMIENTOS POR LA EMANCIPACIÓN DESDE JOHN DEWEY

*Justo Serrano*
*Hochschule für Politik München*

## 1. **Introducción**

¿En qué medida y en qué sentido podemos atribuir un valor democrático a las voces de los oprimidos? ¿Habría que afirmar que esas voces, al emerger de situaciones de opresión particulares, obstaculizan las tareas de definición y resolución de problemas que nos afectan a todos? O, al contrario, ¿podríamos decir que estas voces, si bien socialmente situadas, pueden contribuir a la mejora de la calidad de la comunicación, así como de los procesos de formación de voluntad democrática que constituyen nuestra vida política? Y si es el segundo caso, ¿en qué medida podríamos, además, afirmar que la inclusión de esas voces contribuye al progreso moral de nuestras sociedades? En sus recientes trabajos, la filósofa Elizabeth Anderson ha formulado una respuesta a todas estas cuestiones con una aproximación pragmatista que toma como referencia la obra de John Dewey y, en particular, sus reflexiones éticas (Dewey y Tufts, 1985 [1932]) y su teoría de la democracia (Dewey, 1984 [1927]). Siguiendo una línea de pensamiento similar a la de Iris Marion Young en su libro *Democracia e inclusión* (2001), Anderson ha argumentado que la inclusión de las voces de los oprimidos en los procesos de toma decisiones democráticos tiene un importante valor epistémico, ya que estos grupos disponen de experiencias situadas en virtud de sus posiciones sociales particulares, experiencias cuyo contenido puede resultar esencial para estos procesos, especialmente en el contexto de las sociedades modernas, en las que la alta complejidad de la realidad social requiere la máxima disponibilidad de información. En palabras de Anderson, la exclusión de estas voces...

> [...] socava la capacidad de la toma de decisiones colectivas de aprovechar el conocimiento situado de las ciudadanas y ciudadanos —es decir, el hecho de que ciudadanas y ciudadanos experimentan de forma diferente los problemas y las políticas de interés público, experiencias que tienen un valor de evidencia para idear y evaluar soluciones—. La inclusión universal hace un uso máximo de este conocimiento situado, el cual, como hemos visto, es crucial para solucionar los tipos de problemas complejos que las democracias modernas tienen que confrontar [2006, p. 15].[1]

Sin embargo, más allá de esta caracterización, Anderson ha propuesto dos formas más de concebir el papel político epistémico que pueden tener estos grupos (2010 y 2014). Así, observamos que, primeramente, los grupos oprimidos movilizados, en virtud de lo que ella denomina, junto con Charles Tilly, «sus acciones de contienda (*actions of contention*)» (2014), juegan un papel central al momento de desafiar (*challenge*) los puntos de vista de aquellos que ocupan posiciones de poder en el seno de la sociedad. Más concretamente, la autora atribuye a este tipo de movilizaciones la capacidad de corregir los prejuicios de aquellos grupos que detentan posiciones de poder en lo que respecta a la concepción que estos tienen sobre lo moralmente correcto. Esto es debido al hecho de que, a través de la contienda de los oprimidos, aquellos individuos que ocupan posiciones de poder son estimulados a tener experiencias que perturban sus creencias preexistentes y, con ello, son forzados a entrar en un proceso de reflexión crítica sobre sí mismos, proceso que a su vez puede tener como efecto la integración de la perspectiva de los grupos dominados en la determinación de la concepción del bien generalmente reconocida. A lo largo de estas páginas, llamaremos «desafiador» al rol político epistémico que Anderson otorga a los grupos oprimidos políticamente movilizados, un papel que pone en cuestión tanto las normas y valores como las visiones del mundo hegemónicas en una sociedad.

Precisamente el proceso de superación de la unilateralidad del punto de vista dominante a través de la integración de la perspectiva del otro oprimido constituye para Anderson un paso esencial hacia el progreso moral o normativo de una socie-

1. Cabe mencionar que Anderson también tiene en cuenta la cuestión de la productividad epistémica del desacuerdo, aspecto altamente interesante y para el que no disponemos de espacio en estas páginas.

dad.[2] Sin embargo, según ella, para dar cuenta de cómo las sociedades pueden progresar en términos normativos y, más concretamente, en sus concepciones de lo moralmente correcto, no es suficiente subrayar el papel desafiador de las acciones de contienda de los grupos movilizados. Esto es así debido al hecho de que la superación de la unilateralidad de los puntos de vista hegemónicos nunca puede ser una garantía de la adecuación de los cambios realizados en el orden normativo de una sociedad.[3] Ello se debe, a su vez, a que la adecuación de estos cambios solo puede ser evaluada *a posteriori* sobre las base de la observación de las consecuencias producidas por las nuevas concepciones de lo moralmente correcto (2014). Y es precisamente en este caso en el que la tercera función político epistémica de los grupos oprimidos debe ser tenida en cuenta: gracias a su perspectiva situada, esto grupos contribuyen al enriquecimiento de la información disponible para la «evaluación de las consecuencias» de los cambios normativos que emergen en una dinámica de lucha social. Así pues, de forma similar a la descripción del primer rol político epistémico de los oprimidos, Anderson concibe la contribución de estos grupos, al análisis y evaluación de las consecuencias de los cambios que tienen lugar en un orden normativo, como una contribución a la riqueza epistémica de los procesos democráticos. La diferencia esencial entre ambas funciones radica, entonces, en los diferentes momentos del proceso político comunicativo en los que los grupos oprimidos deben tener voz. Sin embargo, esta diferencia no nos debe apartar del elemento que es común a ambos roles político epistémicos, elemento que está también presente en otros autores que formulan justificaciones epistémicas de la inclusión política (véase, paradigmáticamente, Young, 2001). Para estos autores, los grupos oprimidos ejercen una función positiva en los procesos de formación de voluntad de-

2. Anderson toma el ejemplo de la abolición de la esclavitud como forma de progreso normativo en el sentido expuesto.

3. Se alude aquí a un elemento distintivo del enfoque pragmatista deweyano: ni la verdad de una proposición ni la validez normativa de una acción se determinan, o no deben ser concebidas, como el resultado de un proceso de investigación concluido. Más bien, ambas deben ser concebidas como revisables en función tanto de sus consecuencias inmediatas como de cualquier desarrollo posterior. Por esta razón, en sus textos lógicos, Dewey evita hablar de «conocimiento» o «verdad» y prefiere la expresión «asertabilidad garantizada (*warranted assertability*)» (1986 y 1984).

mocrática en tanto «proveen a estos la información y perspectivas necesarias para la identificación y resolución de problemas públicos».

En resumen, el enfoque de Anderson concibe la contribución de los grupos oprimidos a la calidad de los procesos de formación de voluntad democrática, así como al progreso moral de las sociedades según un doble rol político epistémico. Por un lado, se encuentra la función de «proveedores de información» (que corresponde tanto al momento de la definición de problemas sociales como al del análisis y evaluación de las consecuencias de los cambios normativos producidos como resultado de la lucha social) y, por otro, la de «desafiadores», con lo que se contribuye tanto a la riqueza epistémica de los procesos democráticos como a potenciar la moralidad reflexiva que permite la integración de la perspectiva del otro oprimido.

A pesar del innegable interés que posee esta concepción del papel de los oprimidos dentro de un marco de reactualización pragmatista de la dimensión epistémica de la democracia que nos ofrece Anderson, creemos que, precisamente de la mano de Dewey, es posible ir más allá y repensar de forma más radical el papel político epistémico[4] que cabe atribuir a las movilizaciones colectivas que pueden emprender los grupos oprimidos. En términos generales, el enfoque que planteo pretende reclamar un papel más activo de estos que va más allá de su función como «proveedores de información» y pasa a considerarlos como «colectividades investigadoras»[5] de propio derecho, es decir, como grupos capaces de desafiar lo procesos democráticos en lo que respecta a la calidad y estructura de las prácticas epistémicas que los constituyen. Así pues, según las ideas que pretendo desarrollar aquí, Anderson mantiene una concepción insuficiente de la contribución epistémico-política que realizan los gru-

---

4. Al referirnos al papel o rol «político-epistémico» pretendemos dejar claro cuál es el alcance (limitado) de nuestro análisis: se trata de estudiar los movimientos por la emancipación en tanto contribuyen a la capacidad de procesos democráticos de generar decisiones (más) justas. Una formulación de esta cuestión, que tiene un valor programático para la presente investigación, se encuentra en Young (2001, cap. 1).

5. Tomamos prestado el concepto de «proveedor de información (*informant*)», que el autor aplica al rol otorgado a los individuos en prácticas hermenéuticas, así como su contraposición al rol de «co-investigador», de la obra de José Medina (2013, pp. 92 ss.).

pos movilizados. Es insuficiente, puesto que no considera el hecho de que, en su actividad de movilización y lucha social, los grupos oprimidos ponen en marcha «prácticas epistémicas» (o de investigación),[6] las cuales son responsables de la generación de aquellas perspectivas que ponen en cuestión visiones del mundo hegemónicas y que, por ello, son también esenciales para que estos grupos puedan cumplir su función de «desafiadores».[7]

Así pues, si lo que queremos es concebir adecuadamente la contribución de los grupos movilizados a la calidad de los procesos de formación de voluntad democrática, así como a lo que Anderson denomina «progreso moral» de las sociedades, no solo tenemos que tener en cuenta aquello que estos grupos «piensan» o «saben», sino que tenemos que dirigir nuestra atención hacia el «cómo», es decir, preguntarnos por las formas particulares que adquieren sus prácticas epistémicas (una distinción similar entre «saber» como contenido y «saber» como proceso se encuentra en Logino, 2002). En otras palabras, debemos dirigir nuestra atención a la capacidad de estos grupos para generar métodos alternativos de investigación colectiva, capaces de adoptar una función «contrahegemónica» (para la formulación clásica de esta cuestión en relación con la teoría de la esfera pública, véase Fraser, 1990) frente a las formas de investigación que dominan el debate público más amplio. Bajo

---

6. Al hablar de prácticas epistémicas o de investigación, tomamos como referencia la noción de «investigación (*inquiry*)» desarrollada por Dewey. Esta noción central en la obra del filósofo pragmatista se refiere a una forma de actividad que va mucho más allá de las prácticas científicas institucionalizadas, ya que se refiere a toda forma de relación reflexiva.

7. Tan solo a modo de ilustración del tipo de fenómenos a los que apunta este tipo de aproximación, podemos mencionar el siguiente caso: dado el grave problema de desahucios en España durante los últimos años de crisis económica y política, grupos movilizados, como los integrantes de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), han sido capaces de ofrecer nuevas perspectivas sobre problemas, nuevas atribuciones de responsabilidades y nuevas soluciones que incluyen una Iniciativa Legislativa Popular, así como otras medidas políticas de índole variada. Con nuestro enfoque, pretendemos dar su justo valor al hecho de que tales innovaciones han sido posibles gracias a un esfuerzo colectivo por generar nuevas formas de aproximarse al, y redefinir el, problema en cuestión, nuevas maneras de compartir experiencias, de reorganizar los datos de los que se disponían, de realizar nuevas observaciones, así como de dar un nuevo estatus lógico a viejos conceptos, de formular las soluciones posibles y analizar sus consecuencias (véase Colau y Alemany, 2014).

prácticas «hegemónicas o dominantes de investigación» cabe entender aquí el conjunto de métodos que determinan las prácticas colectivas al momento de identificar y determinar problemas públicos, de elaborar y poner en práctica sus posibles soluciones, así como de analizar y evaluar las consecuencias de estas últimas. En muchos casos, el carácter hegemónico de estos «métodos de investigación» es identificable por su función marcadamente ideológica: la presencia y la realización de determinadas prácticas epistémicas en detrimento de otras tiene muy a menudo como consecuencia la «invisibilización» de experiencias o la «osificación» de estructuras conceptuales que contribuyen a la distorsión de la realidad social. Como veremos más adelante, es posible caracterizar, con Dewey, este tipo de bloqueos en términos lógicos como «déficit de la investigación», aunque para ello sería necesario desarrollar detalladamente las premisas fundamentales de *Lógica: teoría de la investigación* (1986).

La tarea que nos proponemos es la siguiente: a partir de la premisa de que en sus luchas los grupos oprimidos han estimulado y sostenido el progreso moral en las sociedades democráticas pretendemos mostrar que ello implica la habilidad de estas luchas para corregir los déficits que afectan a los métodos de investigación hegemónicos sobre determinados problemas sociales, así como también sobre problemas sociales en general. La forma particular en la que proponemos desarrollar esta tesis puede ser resumida de la siguiente manera: a partir de una situación de insatisfacción con la manera en la que los problemas sociales son hegemónicamente definidos y tratados es posible atribuir a los grupos oprimidos movilizados la capacidad de «redirigir o corregir la investigación», de tal forma que, frente a formas deficitarias de indagar sobre problemas que pueden afectar la actividad pública de definición y resolución de problemas, estos grupos contribuyen a acercar sus prácticas epistémicas a los requisitos lógicos correspondientes, a lo que Dewey denomina «investigación social» (1986, cap. 24), unos requisitos que —aunque deben ser siempre entendidos como falibles— sirven como estándar de evaluación de las investigaciones concretas llevadas a cabo en un momento histórico determinado.

En nuestra opinión, la obra de Dewey ofrece las herramientas conceptuales necesarias para desarrollar una aproximación a los movimientos sociales basada en la idea de «corrección de

la investigación». Por una lado, en sus *Lecciones en China*, de 1919-1920 (1973),[8] así como en su *Ética*, de 1932 (Dewey y Tufts, 1985), y otros textos menores, de 1923 (1988), diseña una teoría de la movilización que otorga un lugar central a las prácticas epistémicas o de investigación puestas en marcha en el marco de luchas por el reconocimiento. Según estos textos y tal como veremos enseguida, las diferentes fases identificables en la movilización están mediadas por una actividad continua de investigación colectiva que conduce al cuestionamiento de formas habituales de indagación de los problemas sociales. En primer lugar, pues, vamos a reconstruir las tesis deweyanas que versan sobre el origen y la naturaleza de los procesos de movilización de los grupos oprimidos. Pretendemos mostrar que, para este autor, los procesos epistémicos que sostienen y acompañan la movilización colectiva responden a un doble interés práctico, a saber, un interés por la articulación de la particularidad del grupo y, al mismo tiempo, un interés por mostrar la validez general de su perspectiva particular, así como la de sus pretensiones normativas y valores (apartado 2).

Por otra parte, en su obra *Lógica: teoría de la investigación*, Dewey ofrece una descripción de la estructura general de la investigación social que apunta a los déficits que pueden sufrir las prácticas epistémicas de actores sociales y políticos, lo que incluye la actividad investigadora de los públicos democráticos. En segundo lugar, exploraremos la concepción deweyana de lo que hemos llamado aquí «déficit de la investigación», así como el significado de la actividad correctora que podemos identificar en la movilización colectiva. Para ello, diferenciaremos entre dos niveles distintos de análisis aplicables tanto a los déficits que pueden sufrir los métodos hegemónicos de investigación así como al potencial corrector de los grupos movilizados. El primero trata las prácticas epistémicas en su organización particular. El se-

8. Existe un debate reciente y todavía abierto sobre la fidelidad de este texto a las palabras originales de Dewey, puesto que se trata de una traducción al inglés a partir de la transcripción de la traducción oral al chino que el intelectual Wu Shu realizó frente a los asistentes a la serie de conferencias que ofreció Dewey en una China políticamente convulsa. Sin embargo, gracias a un descubrimiento reciente en los archivos de Hu Shih realizado por Yungcheng Chian, disponemos de las notas originales en las que se basaron las ponencias del filósofo americano. Estas han sido publicadas por Roberto Frega (Dewey, 2015).

gundo se refiere a las formas generales encarnadas por las prácticas epistémicas particulares (apartado 3).

Para finalizar y con el objetivo de ilustrar la idea de «corrección de la investigación», tomaremos como referencia el ejemplo de los grupos de toma de concienciación (*conciousness-rising meetings*) organizados en las décadas de 1960 y 1970 en el contexto de las luchas por la emancipación feministas. Miranda Fricker describe la emergencia de estos grupos como la puesta en marcha de procesos hermenéuticos que respondieron a la necesidad de aumentar los recursos hermenéuticos de los que se disponía para dar cuenta de la experiencia particular de opresión de muchas mujeres. Desarrollando una posición complementaria a la de esta autora, exploraremos muy brevemente una ventaja teórica que se deriva de concentrar nuestro análisis sobre el «cómo» de la investigación: la posibilidad de explorar desde un ángulo innovador el fenómeno de la «reproducción ideológica de perspectivas y formas de investigación hegemónicas» por parte de los grupos sociales oprimidos (apartado 4).

## 2. **Una doble búsqueda: particularidad y generalidad**

En su *Ética*, así como en sus *Lecciones en China*, Dewey desarrolla una teoría de la movilización social que toma como temas centrales la experiencia colectiva de la opresión, así como las luchas por el reconocimiento,[9] que se encuentran en el origen de las dinámicas de cambio normativo de toda sociedad, y para las que el autor usa el término «reforma social».[10] Según este autor, la reforma social suele ser el resultado de un proceso en el que los grupos oprimidos luchan por el reconocimiento público de sus intereses partiendo de una situación inicial de dominación. Esta se caracteriza por el hecho de que tan solo los intereses del grupo o grupos dominantes son identificados con el interés general de la sociedad. En su *Ética*, describe este contexto inicial de la siguiente manera:

9. Para un estudio pormenorizado de esta cuestión, véase el iluminador artículo de Arvi Särkelä publicado en este volumen.

10. Cabe destacar la similitud entre el concepto deweyano de «reforma social» y el de «progreso normativo», tal como lo desarrolla Anderson.

> Tiene lugar una lucha entre el grupo dominante y el grupo o grupos que ocupan en un momento determinado una posición de poder y de bienestar económico inferior. El grupo dominante bajo estas circunstancias siempre se concibe a sí mismo como representante del interés social y presenta a los demás grupos que desafían su poder como rebeldes en contra de la autoridad constituida, como grupos que buscan la satisfacción de sus apetitos personales en contra de lo que piden la ley y el orden [Dewey y Tufts, 1985, p. 325].

Según Dewey, el proceso de movilización se pone en marcha cuando los grupos oprimidos comienzan a desarrollar cierta conciencia de la injusticia de la situación de opresión a la que están sometidos, concibiéndose a sí mismos cada vez más como un grupo con necesidades particulares, las cuales deberían ser satisfechas por la sociedad.[11] En las *Lecciones en China*, esta concienciación progresiva de la validez normativa de las propias demandas así como de la validez de los propios puntos de vista queda descrita como la puesta en marcha de una doble tarea. Por un lado, es necesario, para la emergencia de lo que él mismo denomina un «sentido de grupo», que los oprimidos pongan en marcha prácticas epistémicas dirigidas a la articulación colectiva de sus intereses, necesidades, valores y puntos de vista particulares. En palabras de Dewey: «Un movimiento gana adhesiones, y mientras para el ojo público general los abogados del cambio puedan parecer ser un conglomerado de individuos dispuestos en oposición a la sociedad, los participantes en el movimiento mismo *empiezan a concebirse cada vez más como un grupo social que lucha por la libertad y el derecho, contra una sociedad más amplia que todavía no les otorga reconocimiento público*» (1973, p. 78, las cursivas son mías).

Por otro lado, la investigación también tiene que arrojar luz sobre la validez general de las pretensiones normativas del grupo, cosa que constituye una condición necesaria para que el público general reconozca la validez de sus demandas y puntos de

---

11. Aunque Dewey no nos provee de una descripción detallada de la naturaleza de los procesos epistémicos que llevan a las formas de investigación que nos interesan, considero que, en su obra *La opinión pública y sus problemas* (1984 [1927]), sí ofrece un interesante modelo para concebir la actividad articuladora de las colectividades oprimidas. Si bien la teoría del público de Dewey no puede leerse línea a línea como una teoría sobre la movilización de grupos sociales oprimidos, esta obra nos puede ayudar sin duda a concebir el *surgimiento de este tipo de movilizaciones como el resultado de procesos de autoindagación colectiva continuamente abiertos a la revisión y la experimentación.*

vista particulares. Dewey afirma lo siguiente: «Los líderes del grupo, al pedir oportunidades para sus miembros para poder cumplir completamente con sus obligaciones, empiezan a *demostrar que el fracaso de la sociedad a la hora de garantizar esas oportunidades es desventajoso para sí misma*» (p. 78, las cursivas son mías). También en las notas recién publicadas de Dewey (véase la nota 8) encontramos una afirmación similar:

> El innovador [los grupos oprimidos] tiene un caso por probar. Él propone una hipótesis según la cual la adopción de un cierto cambio promovería el bienestar de la sociedad; si este cambio daña a una clase particular durante un tiempo, la pérdida que sufre esta clase [dominante] tiene lugar en interés de la comunidad en su totalidad, y esta es además la medida de la justicia hacia otra clase que sufre todavía un reconocimiento social inadecuado [2015, p. 25].

Así pues, la idea que Dewey defiende en sus *Lecciones* es que las movilizaciones sociales que forman parte de la dinámica de cambio normativo que él denomina «reforma social» están acompañadas por procesos de investigación en los cuales las experiencias particulares del grupo son articuladas de tal manera que su propia perspectiva, así como sus pretensiones normativas, pueden ser aceptadas y reconocidas por un público más amplio. Aquí cabe mencionar dos consideraciones adicionales: por un lado, y a pesar de lo que parece indicar a simple vista la expresión «doble búsqueda», creemos que con ello Dewey no limita el tipo de demandas que conducen a la «reforma social» a aquellas que pueden ser generalmente aceptadas *de facto* por una sociedad, sino que, tal como ocurre en el caso de la esclavitud, analizado por Anderson, la articulación en términos de aceptabilidad general también puede estar al servicio de la transformación más profunda y radical del marco normativo desde el que se determina el límite de lo generalmente aceptable.[12]

## 3. **La lógica de la investigación pública: déficits y capacidad correctora de los grupos oprimidos**

Siguiendo esta línea de pensamiento, la tesis que queremos desarrollar en este apartado es que esta doble búsqueda por la

12. Debo esta observación a David Owen.

particularidad y la generalidad que Dewey esboza en su texto encuentra su expresión tanto epistémico-práctica como propiamente lógica en la estructura de la investigación social, tal como la expone en su *Lógica: teoría de la investigación*. De manera preliminar argumentaremos que, en virtud de esta doble búsqueda, aquellas formas dominantes de investigar problemas sociales que son experimentadas como insatisfactorias por los propios agentes pueden ser «redirigidas o corregidas», de tal forma que estas consigan acercarse más a los estándares de investigación paradigmáticamente encarnados por las ciencias naturales experimentales, las cuales Dewey toma como la mejor forma de investigación históricamente disponible (como se discutirá más adelante). Con el objetivo de desarrollar estas ideas, primero vamos a distinguir dos niveles de análisis, el particular y el general, aplicables a prácticas epistémicas, los cuales nos servirán para distinguir posteriormente los dos sentidos centrales en los que podemos hablar de una actividad «correctora» de la investigación por parte de los grupos oprimidos (apartado 3.1). Posteriormente, exploraremos con más detalle el segundo nivel de análisis, el general, con el objetivo de explorar la idea de que la investigación pública puede sufrir déficits en su estructura general, tomando como referencia la crítica de Dewey a lo que él califica como «el estado inmaduro de la investigación social» (1986, p. 481) (apartado 3.2). Finalmente, mostraremos de qué manera el interés emancipador de los grupos oprimidos, el cual hemos caracterizado como una doble búsqueda por la particularidad del grupo y por la aceptabilidad general, está ligado al desarrollo de nuevas prácticas particulares, así como a la transformación de las estructuras lógicas, y es, por tanto, capaz de contribuir positivamente a la racionalidad y reflexividad de la investigaciones públicas sobre los problemas sociales (apartado 3.3).

### 3.1. *Prácticas epistémicas: formas particulares y modos de operación*

Antes de desarrollar lo que hasta aquí hemos llamado el rol corrector de la investigación, proponemos primero reconstruir una distinción central presente en las reflexiones lógicas de Dewey, la cual posee, según nuestro parecer, un alto valor para el análisis de las prácticas epistémicas que acompañan las luchas

de los oprimidos. Y es que, si lo que pretendemos en estas páginas es esbozar los términos generales del estudio del valor político epistémico de esas luchas, concentrándonos en el «cómo» de la investigación, no nos queda más remedio que desglosar las posibles dimensiones que permiten analizar este giro procesualista, así como explorar las relaciones que existen entre ellas. Aquí, pues, distinguiremos entre el análisis de las prácticas epistémicas, en tanto realizaciones de formas particulares de investigación, y el análisis de las formas generales que quedan encarnadas en estas formas particulares. Asimismo, mostraremos en qué sentido ambas dimensiones se encuentran esencialmente relacionadas.

Dewey caracteriza la investigación como modo de existencia que supone la respuesta al acontecer de una situación indeterminada y que consiste precisamente en su escalonada determinación: «la investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en una que es tan determinada en sus distinciones constituyentes y relaciones que puede convertir los elementos de la situación original en un todo unificado» (1986, p. 108). En el contexto de nuestra argumentación, el análisis de este autor nos interesa en la medida en que ofrece la base para distinguir entre las prácticas de investigación particulares que se emprenden en este proceso de determinación de una situación original y las formas generales que estas prácticas encarnan. Así pues, en un primer nivel, observamos que las prácticas y operaciones que se llevan a cabo en el contexto de una investigación determinada toman una forma particular, según tanto del tipo de objeto por indagar como de las condiciones y recursos (teóricos, materiales, comunicativos, etc.) disponibles para la investigación. Debemos considerar aquí, pues, las formas particulares en las que se organizan los individuos que conducen la investigación para realizar «tareas epistémicas», como son, por ejemplo, la observación de los hechos relevantes para la indagación de una situación o la (re)elaboración de esquemas interpretativos que den cuenta de los hechos que hasta el momento de la investigación no habían sido considerados. Con referencia al tipo de investigaciones que aquí nos interesa analizar, aquellas llevadas a cabo por públicos democráticos sobre problemas sociales, resulta ilustrador contemplar las formas establecidas en las que se recolecta el material experiencial necesario para identificar y formular un determinado pro-

blema, como puede ser la violencia machista o la necesidad de reorganización del sistema sanitario. Así, por ejemplo, el acceso a la experiencia con el objetivo de disponer de los datos necesarios para la identificación, definición y resolución de problemas, así como la evaluación de las soluciones, puede estar organizado de muy diversas maneras: mediante entrevistas directas a los afectados por parte de expertos o periodistas, mediante la formación de grupos de trabajo conjuntos formados por representantes de varios sectores implicados, mediante simulaciones más o menos formalizadas de la experiencia situada en el imaginario popular, mediante la lectura de textos narrativos, producción e interpretación de obras de arte (1985 [1936]), etc.

Sin embargo, la aproximación a la investigación no debe tan solo concentrarse en las formas o métodos particulares que esta adopta bajo unas condiciones determinadas. Sin poder profundizar en los diferentes niveles de generalidad (1986, p. 24) que, a su vez, es posible identificar entre los modos de operación comunes a las prácticas epistémicas y sus formas particulares, concentraremos nuestra atención en lo que Dewey denomina «el modelo de la investigación (*the pattern of inquiry*)» (1986, cap. 6). Este responde a la forma más general y abstracta que pueden tomar las formas de investigación particulares. Se refiere, pues, a los modos de operación (*ways of operation*) básicos que es posible identificar en una investigación particular y que, a la vez, representan sus «condiciones lógicas de validez». Al hablar de condiciones de validez, queremos decir que, según Dewey, no todas las investigaciones encarnan el conjunto de modos de operación reunidos en la estructura del modelo de la investigación tal como el filósofo pretende reconstruirlo. Para Dewey, este modelo solo puede ser reconstruido tomando como referencia la estructura general de las investigaciones llevadas a cabo por la ciencia natural experimental, que representa el estado de la investigación en su punto máximo histórico de desarrollo.[13] En todo caso, obser-

13. Es conocida la admiración profesada por Dewey por el método de las ciencias naturales experimentales, cuya superioridad queda, según él, demostrada por su capacidad de aumentar exponencialmente la capacidad de control humano sobre las condiciones naturales. Para el autor, los progresos metodológicos realizados en este ámbito no se han trasladado a los procesos que determinan los fines y valores humanos, de tal forma que nos encontramos en un estado en el que el potencial de control que nos ofrece la ciencia no está al servicio del control racional de las normas y valores que guían la

vamos que la reconstrucción de los modos de operación básicos que constituyen la estructura lógica de la investigación natural experimental tiene como objetivo articular una suerte de estándar normativo desde el cual evaluar la validez de las formas de investigación particulares, con lo que resulta posible hablar de formas deficitarias de investigación.

Muy brevemente, el modelo general de la investigación, tal como lo desarrolla Dewey, incluye los siguientes modos de operación: la definición de problemas a partir de la identificación de una situación que se presenta primero como indeterminada, la sugestión y formulación imaginativa de soluciones que sirven de hipótesis que deben ser comprobadas experimentalmente, las operaciones de razonamiento (*reasoning*) y la experimentación (y posterior evaluación de resultados). Es muy importante tener en cuenta el carácter dependiente de cada uno de estos modos de operación respecto de los demás: así, por ejemplo, este autor muestra cómo la formulación imaginativa de soluciones queda esencialmente determinada por las operaciones de definición de problemas y cómo esta última debería, a su vez, ser guiada por su capacidad de facilitar el procedimiento de búsqueda de soluciones. Sin embargo, aquí es necesario dar un paso más y avanzar a un nivel todavía más alto de abstracción para mostrar que muchos de estos modos de operación representan diferentes formas de modular la relación entre lo que debemos considerar los dos polos básicos de la investigación: las operaciones relacionadas con la recolección de material experiencial (Dewey habla también de hallazgo y observación de hechos) y aquellas relacionadas con la elaboración y uso de material conceptual (al que pertenecen, según él, teorías, ideas, hipótesis). En otras palabras, se trata de operaciones que versan sobre hechos y sobre ideas. Encontramos un buen ejemplo de lo que significa que los modos de operación que hemos mencionado constituyen formas de modulación de la relación entre las operaciones sobre hechos e ideas precisamente en la formulación de problemas a partir de una situación indeterminada: según Dewey, los procedimientos de recolección de material experiencial que conducen a la definición de una situación como problemática deben ser guiados

---

acción social por parte de públicos democráticos (Dewey, 1985 [1931]). El presente artículo representa, pues, el intento de mostrar cómo las movilizaciones de los oprimidos contribuyen a reconducir esta tendencia histórica.

por «ideas» que controlan estos mismos procedimientos y los guían hacia posibles soluciones. El establecimiento de hechos relevantes para una investigación depende, pues, del rol de guía propio de las ideas que determinan qué material experiencial debe ser tomado como relevante y cuál no dentro del contexto particular de la situación por investigar y del problema por resolver. Como veremos a continuación, muchos de los «déficits» que podemos identificar en la investigación pueden ser descritos en términos que afectan la relación entre las dos operaciones básicas, con lo que se afecta los modos de operación que forman parte de la estructura fundamental de la investigación.

En resumen: a partir de las reflexiones lógicas de Dewey, hemos distinguido entre las formas o métodos particulares que pueden tomar las prácticas epistémicas —y que están sujetas tanto a la naturaleza del objeto por investigar como a las condiciones de investigación y los recursos disponibles— y la estructura o método general de la investigación —es decir, las operaciones que, en su mayor nivel de abstracción, forman parte de la estructura del modelo general de la investigación—. Aunque más tarde tendremos ocasión de volver al análisis del primer nivel para explorar lo que puede significar «corregir la investigación», en lo que sigue nos concentraremos en el estudio de los déficits lógicos de la investigación en su forma más general y su aplicación al análisis del debate público.

### 3.2. *Los déficits lógicos de la investigación pública*

Como los lectores de su obra deben saber, Dewey expresó constantemente su preocupación por la calidad deficiente de las investigaciones sobre problemas sociales que predominaban en su tiempo. Como hemos tenido ya ocasión de mencionar, es una idea central de su *Zeitdiagnose* que la investigación social (en cualquiera de sus formas: sea las que se llevan a cabo por parte de la administración de un Estado, sean las investigaciones llevadas a cabo en las ciencias sociales o en la actividad periodística, etc.) se encuentra en un estado de subdesarrollo en comparación con el progreso realizado por las ciencias naturales. Este problema también se extienden a los campos de la administración pública y más allá, a saber, hasta el debate público, tal como queda descrito en su famosa obra *La opinión pública y sus pro-*

*blemas* (1984), especialmente los capítulos V y VI. Sin embargo, es de nuevo en su *Lógica* y, más concretamente, en su presentación de la investigación social en la que Dewey nos ofrece una aproximación sistemática a los déficits que pueden afectarla.

Estos déficits conciernen precisamente la relación entre las dos operaciones más fundamentales que hemos mencionado en el apartado anterior: los procedimientos de recolección de material experiencial y los procedimientos de elaboración y uso de material conceptual. Según Dewey, los déficits de la investigación social surgen cuando ambas operaciones pierden su interconexión funcional:

> El estado inmaduro de la investigación social puede observarse por la medida en la que ambas operaciones, el hallazgo de hechos y la configuración de fines teóricos [es decir, de material conceptual], son llevadas a cabo independientemente la una de la otra, con la consecuencia de que las proposiciones factuales, por un lado, y las estructuras teóricas o conceptuales, por el otro, son consideradas como finales y completas en sí mismas» [1986, p. 500].

Así, siguiendo el análisis de Dewey, es posible distinguir entre aquellos problemas relacionados con la unilateralización de operaciones de hallazgo de hechos y aquellos relacionados con la unilateralización de las operaciones conceptuales. En el primer caso, los déficits de la investigación afectan a las operaciones de discriminación de los hechos relevantes de una situación que juegan un papel operacional en los diferentes momentos de la investigación, como es el caso de la formulación de problemas, la elaboración de soluciones, el diseño de experimentos y la evaluación de consecuencias. Es posible describir la forma general de estos déficits de la siguiente manera: según Dewey, en la investigación, los hechos nunca son tomados «como son en sí mismos», siempre son discriminados en conexión con ideas que determinan la relevancia de los mismos para el proceso de investigación. La unilateralización de las operaciones de hallazgo y discriminación de hechos no significa que ninguna idea o estructura conceptual guíe la investigación, sino que, más bien, las ideas que guían siempre estas operaciones no están controladas por el mismo proceso de resolución de problemas. En una investigación deficitaria, pues, la determinación de los «hechos relevantes (*facts of the case*)» (p. 113) tiene lugar sin un control necesario de los procedimientos de observación conectados a la re-

solución de la situación problemática. Como he mencionado hace un instante, esta deficiencia puede afectar momentos diferentes de la investigación, como cuando la formulación de un problema queda bloqueada o simplemente adquiere un carácter disfuncional, ya que deja de servir de apoyo a las tareas de búsqueda de soluciones que logren dar a la situación confusa inicial una forma determinada. En este sentido, Dewey llama nuestra atención sobre el hecho de que muchas investigaciones sociales asumen la existencia de ciertos problemas sin reflexionar sobre su adecuación para indicar las soluciones a las situaciones problemáticas que deberían poder describir (pp. 487-488).

Por otro lado, también encontramos una serie de problemas ligados a la unilateralización de las operaciones correspondientes al otro polo de la investigación, a saber, al uso y elaboración de estructuras conceptuales o ideas. Hablar aquí de los déficits de la investigación significa identificar la incapacidad de un método para cumplir las siguientes tres condiciones: según Dewey, «las concepciones teóricas deben 1) tener el estatus de hipótesis, 2) tener una función directiva en el control de la observación y la transformación práctica última de los fenómenos antecedentes, así como 3) ser comprobadas y revisadas de forma continua en función de las consecuencias que producen en su aplicación existencial» (p. 499). Afirmar que determinadas investigaciones no son capaces de cumplir con estas condiciones es otra manera de formular el fenómeno problemático de la independencia o unilateralización de las operaciones relacionadas con el material conceptual respecto a las operaciones de discriminación de hechos. Y es que cada una de estas tres condiciones (carácter hipotético de la idea-solución, función directiva de la observación y transformación, así como capacidad de revisión) expresa la necesidad de que las operaciones respecto al nivel conceptual estén determinadas y determinen a su vez las operaciones de hallazgo de hechos en los diferentes modos generales de operación que hemos mencionado anteriormente. Este tipo de deficiencias también afecta los modos básicos de operación del modelo fundamental de la investigación:[14] por ejemplo, las operaciones de experimentación se pueden ver negativamente afectadas cuando las ideas-soluciones propuestas en el curso

14. Recordemos que estos son fundamentalmente cuatro: la definición de problemas, búsqueda de soluciones, razonamiento y experimentación.

de una investigación pierden el estatuto de hipótesis que deben ser evaluadas en función de sus consecuencias y pasan a ser consideradas como verdades independientes del proceso de investigación mismo. En este caso, la desconexión entre hechos e ideas conduce al *bloqueo de la investigación*: el público democrático considera los resultados de sus deliberaciones como fines que no necesitan ser corroborados o revisados en la experiencia.

En resumen, los déficits lógicos de la investigación pueden ser descritos como resultado de unilateralización de los modos de operación más básicos: la recolección de material experiencial y la elaboración de material conceptual. «Unilateralización» significa una pérdida de la relación funcional en la que ambos deberían encontrarse: el hallazgo de hechos debería determinar las ideas, las cuales, a su vez, deberían determinar el hallazgo de hechos dentro de un todo funcional que aspira a solucionar el problema en cuestión. Sin este proceso de codeterminación simultánea de los dos polos de la investigación, podemos contar con que los modos generales de operación «experimenten disfunciones» (como en el ejemplo de la definición de problemas) o «bloqueos» (como en el ejemplo de la experimentación) y con ello pierdan su capacidad de ofrecer soluciones.

De la mano de estas reflexiones, podemos ahora determinar con más claridad la estrategia argumentativa que hemos desarrollado a lo largo de estas páginas: si aspiramos a mostrar la capacidad correctora de los déficits de la investigación de las luchas de los oprimidos, debe ser posible trazar la relación entre, por un lado, la doble búsqueda por la particularidad y generalidad que constituye el interés práctico subyacente a sus prácticas epistémicas (véase, más arriba, nota 11) y, por otro, su posible contribución a la reconexión funcional de los polos de la investigación y la consecuente superación de disfunciones y bloqueos de los modos de operación en aquellos casos donde las formas de investigación hegemónicas son percibidas como insuficientes.

### 3.3. *Corrección como expresión de la doble búsqueda*

En otras palabras (y formulado de forma preliminar), las luchas por la emancipación, en tanto son portadoras de un doble interés práctico, están dirigidas a restablecer la relación de codeterminación entre las operaciones de hallazgo de hechos y

de elaboración de ideas y, con ello, a reforzar las operaciones de definición de problemas, formulación de soluciones, razonamiento y experimentación, así como las relaciones de codeterminación entre estas últimas.[15]

Así pues, creemos que, por un lado, es posible establecer una correspondencia entre el interés de los grupos por articular sus experiencias, sus valores y visiones del mundo particulares (y que «todavía» no han sido reconocidas por un público más amplio, tal como hemos visto en las *Lecciones*) y la reconexión entre hechos e ideas desde la perspectiva de las operaciones con el material conceptual, la cual es necesaria para que tal articulación tenga lugar (1). Por otro lado, parece que es posible a su vez establecer una correspondencia entre la búsqueda de la generalidad y la reconexión funcional de operaciones que tiene lugar desde la perspectiva del hallazgo de hechos (2). Vayamos paso a paso.

1) Con referencia a la primera correspondencia, articular las experiencias particulares del grupo y, con ello, sus formas particulares de experimentar la opresión requiere una flexibilización de las estructuras conceptuales, de tal forma que la investigación pueda abrirse a nuevos «materiales experienciales» (lo que Dewey denomina también «hechos») que son relevantes para la (re)formulación de problemas, la elaboración de hipótesis, el diseño de experimentos y la evaluación de consecuencias. En otras palabras, la posibilidad de articular la particularidad de un grupo en un contexto de opresión y dominación de puntos de vista hegemónicos está ligada a la desunilateralización de las operaciones relacionadas con la elaboración y uso del material conceptual, puesto que implica permitir que ciertos materiales experienciales que hasta el momento habían quedado invisibilizados pasen a determinar la elaboración de los esquemas de interpretación que dan cuenta de nuestra experiencia colectiva e

15. Nótese aquí el sentido relativo de esta tesis. Lo que pretendemos afirmar es que, si aceptamos, en primer lugar, que las luchas por la emancipación contribuyen al progreso normativo de nuestras sociedades, entonces no es suficiente con analizar su aportación en términos de contenido, sino que también debe tenerse en cuenta su aportación a la racionalidad de las investigaciones públicas. La tesis también afirma que esta aportación no es casual, sino que está ligada a un doble interés práctico: el de articular la propia particularidad en vistas a una solución que sea generalmente aceptable. Así pues, no afirmamos en ningún caso que cualquier grupo tenga este doble interés práctico y tampoco que la descrita aquí sea la única forma de corregir la investigación pública.

individual. Con ello, nuestras ideas dejan de tener un estatus fijo y pasan a ser reformulables en función de nuevas experiencias que no han sido tomadas en cuenta hasta el momento, constituyéndose así lo que podríamos denominar una «actitud experimental» que se asemeja estructuralmente a la de las ciencias naturales experimentales.

2) Por otro lado, resulta también interesante explorar la correspondencia entre lo que hemos llamado la búsqueda de generalidad del grupo y la reconexión funcional entre operaciones fundamentales de la investigación. Aquí, nos encontramos con que el establecimiento de los datos relevantes de una investigación (las operaciones relacionadas con el material experiencial), es decir, la determinación de qué experiencias cuentan en el contexto de la articulación de las perspectivas particulares, debe ser dirigido por aquellas ideas que apuntan a la solución de los problemas y que se articulan durante el proceso de movilización. Si tenemos en cuenta que, tal como Dewey lo formula en su capítulo sobre la investigación social, la evaluación de la resolución de problemas sociales tiene que incluir las perspectivas de aquellos afectados por los mismos (1986, p. 484), la búsqueda por la generalidad que llevan a cabo los grupos oprimidos debe ser concebida implicando la redirección de operaciones de discriminación de hechos en el sentido de la búsqueda de soluciones que incluyen a todos los afectados. Esto, tal como hemos visto, no es más que una forma de reconexión entre hechos e ideas que contribuye a la corrección de la investigación.

Así pues, hemos visto que la doble búsqueda que caracteriza la actividad epistémica de los grupos oprimidos tiene su traducción lógica en la reconexión funcional de ambas operaciones básicas de la investigación. Tal como hemos mencionado en el apartado anterior, esta reconexión funcional se traduce, a su vez, en la superación de bloqueos que afectan a los modos generales de operación, los cuales constituyen la estructura general de la investigación, de tal forma que podemos afirmar que las luchas de los oprimidos por la emancipación tienen un potencial corrector que contribuye a la mejora de la racionalidad de la investigación de problemas públicos, lo que los acerca a los estándares reconstruidos a través del análisis de la ciencia natural experimental.

Hasta aquí hemos considerado la función correctora de las movilizaciones en su dimensión meramente lógica. Antes de pasar

a considerar el valor de nuestras reflexiones para analizar la descripción que ofrece Fricker de los grupos de concienciación, parece adecuado reconsiderar la cuestión de la corrección en su dimensión particular (véase el apartado 3.1). Tal como hemos visto, la organización y forma particular que toman las prácticas epistémicas debe ser vista como la forma particular de realización de modos generales de operación lógica dadas unas condiciones (materiales, comunicativas, etc.) determinadas. Según esta visión, bajo «corrección» cabe entender entonces la optimización de las prácticas en su función de anclaje de los estándares impuestos desde la reconstrucción lógica. Para seguir con un ejemplo que ya hemos tomado anteriormente, las operaciones de hallazgo de hechos no solo pueden ser diversas, sino que deben poder ser evaluadas en función de su capacidad para facilitar el acceso a experiencias relevantes para la definición y la resolución de problemas. Veremos en el siguiente apartado que, en el análisis de Fricker, los logros epistémicos de los grupos de concienciación son considerados como resultado de cambios que tienen lugar en la dimensión particular. Sin negar el valor que tienen las consideraciones correspondientes a este nivel de análisis, veremos brevemente cuáles son las ventajas teóricas de considerar la actividad correctora de los oprimidos también desde su dimensión general.

## 4. **Grupos de concienciación como prácticas correctoras de la investigación**

Después de haber puesto en relación la teoría de la movilización y la lógica deweyanas para mostrar en qué sentido cabe entender el papel «corrector» de los movimientos sociales, en la parte final de esta presentación quisiera presentar brevemente la descripción que ofrece Fricker de los procesos hermenéuticos que tuvieron lugar dentro del movimiento feminista, y además quisiera mostrar que estos procesos pueden ser concebidos como un ejercicio de corrección de los déficits de la investigación en el sentido general que acabo de presentar.

En su libro *Injusticia epistémica*, esta autora desarrolla una aproximación a dos formas de injusticia que afectan a los miembros de grupos sociales en tanto que agentes epistémicos. Mientras que, en el caso de lo que ella denomina «injustica testimo-

nial», a los individuos se les niega el reconocimiento de su autoridad epistémica, el caso de la «injusticia hermenéutica» se refiere a las dificultades que experimentan los individuos al intentar dar sentido a sus experiencias particulares del mundo. Es en este segundo sentido de injusticia epistémica que las reflexiones de Fricker nos pueden servir para ilustrar el proceso de investigación que acompaña las movilizaciones de los grupos oprimidos. La autora define la injusticia hermenéutica en sus propios términos como «la injusticia de que una parte relevante de la propia experiencia social quede obscura para el entendimiento colectivo debido a prejuicios de identidad estructurales que afectan a los lugares de producción de recursos hermenéuticos» (2007, p. 155). Asimismo, localiza la incapacidad de los individuos de dar sentido a su propia experiencia en los déficits de lo que ella denomina «recursos hermenéuticos colectivos» e ilustra su idea con el caso de aquellas mujeres que no eran capaces de concebir la situación de malestar producida al ser objetivadas sexualmente por sus superiores como «acoso sexual». En este caso, el déficit en el conjunto de recursos hermenéuticos colectivos pasa a ser concebido como la falta de un concepto adecuado que sea capaz de expresar la experiencia particular de las mujeres en su puesto de trabajo. Para Fricker, la razón que muchas veces se esconde detrás de estas lagunas conceptuales consiste en un fenómeno que ella denomina «marginación hermenéutica».

Según la filósofa, podemos afirmar que las mujeres han sufrido una situación de marginación hermenéutica en tanto que «las relaciones desiguales de poder impidieron a las mujeres participar en términos equitativos con los hombres en aquellas prácticas donde se generan significaciones sociales colectivas» (p. 153). Para Fricker, «lo malo de este tipo de marginación hermenéutica es que hace que el conjunto de recursos hermenéuticos colectivos sea discriminatorio, puesto que va a tender a generar interpretaciones de las experiencias de un grupo que son parciales, ya que el proceso no ha estado suficientemente influido por el grupo del que se trata y, por ello, también ha estado indebidamente influido por grupos hermenéuticamente más fuertes» (p. 155).

En su intento de mostrar las estrategias a través de las cuales las lagunas conceptuales producidas por la marginación hermenéutica pueden ser superadas, Fricker utiliza el ejemplo de los

«grupos de concienciación» que tuvieron lugar en el contexto del movimiento feminista a partir de la década de 1960. En estos encuentros, «podemos decir que las mujeres fueron colectivamente capaces de superar hábitos de interpretación existentes y de generar interpretaciones excepcionales de algunas de sus experiencias anteriormente ofuscadas» y, continúa, «juntas [las mujeres] fueron capaces de generar recursos de significado que estaban tan solo implícitos en las prácticas sociales interpretativas de la época» (p. 148). La superación de hábitos interpretativos sociales rutinarios en episodios de «avance hermenéutico (*hermeneutical breakthrough*)» fue posible, al mismo tiempo, gracias a la realización de ciertas condiciones subyacentes a las prácticas epistémicas, como es el caso de la creación de una atmósfera comunicativa caracterizada por la «confianza cognitiva (*cognitive confidence*)». Dicho brevemente, los procesos de generación de significados sociales son descritos por Fricker como procesos en los que antiguos hábitos interpretativos (que aquí cabe comparar con lo que nosotros hemos llamado «formas hegemónicas de investigación») son interrumpidos para actualizar el potencial implícito en los recursos hermenéuticos existentes en una determinada época. El nacimiento de la noción de «acoso sexual» tiene, pues, que ser concebido como un avance hermenéutico que consiste, por un lado, en romper con los significados antiguos e institucionalizados, ligados a ciertas experiencias y, por otro lado, en la elaboración de una noción que otorga significado a una experiencia que había sido ofuscada anteriormente por la falta de recursos hermenéuticos.

En otras palabras, según Fricker, dado que los grupos movilizados cumplen ciertas condiciones necesarias para poder compartir experiencias individuales dentro de un contexto de estrecha comunicación, estos logran constituir un espacio alternativo de prácticas hermenéuticas en las que son producidos los significados que mejor se adaptan a las experiencias de los oprimidos. La generación de nuevos significados o conceptos es descrita por Fricker como un rechazo de viejos hábitos interpretativos y como la realización de los significados potenciales dados en una sociedad en una determinada época. Este proceso es concebido por la autora como un avance hermenéutico: los participantes en prácticas hermenéuticas consiguen encontrar el concepto más adecuado a su experiencia y experimentan este proceso como profundamente iluminador.

Observamos entonces que, para Fricker, la emergencia y forma particular que tomaron los grupos de concienciación representan una reacción a las necesidades cognitivas experimentadas por muchas mujeres en el seno de las luchas feministas. Sin embargo, pensamos que esta aproximación, igual que la de Anderson, no profundiza suficientemente en la naturaleza de logros epistémicos tales como el advenimiento del concepto «acoso sexual». Y es que no tiene en cuenta que la generación de nuevos significados solo es posible si se corrigen los modos de operación de las investigaciones hegemónicas que tienden a invisibilizar experiencias. En los términos que hemos desarrollado en los apartados anteriores, podríamos decir que, mientras Fricker considera el advenimiento de los grupos de concienciación como una corrección correspondiente al nivel particular, la autora deja de lado la dimensión general de la actividad hermenéutica de aquellas mujeres. Con ello, pierde la oportunidad de dar cuenta de fenómenos tales como la reproducción ideológica de esquemas interpretativos dominantes, algo que es posible identificar incluso cuando las víctimas de las situaciones de opresión logran movilizarse. Pero vayamos paso por paso.

¿En qué medida es posible describir los procesos de producción de recursos hermenéuticos (como en el caso de los grupos de concienciación) como prácticas que corrigen los déficits de la investigación social? Para poder responder a esta pregunta, resulta productivo volver a la noción deweyana de situación incierta como origen del proceso de investigación: la situación de sufrimiento que viven las mujeres bajo la falta de recursos hermenéuticos para dar sentido a su experiencia (como es la noción de «acoso sexual») puede ser redescrita en términos deweyanos como la ocurrencia de una situación incierta, experimentada como molesta o problemática (*troublesome*), que necesita ser formulada progresivamente «tomando la forma de un problema determinado». Frente a la prevalencia de formas hegemónicas de determinación de la cualidad de este tipo de situaciones, formas que tienden a ignorar la experiencia de sufrimiento de las afectadas, el proceso hermenéutico que tiene lugar en los grupos de concienciación puede ser pensado como transformador de antiguos hábitos de investigación en nuevas prácticas epistémicas que logran situar las experiencias particulares de las mujeres, así como los marcos de interpretación general-

mente aceptados, en una nueva codeterminación funcional. Sin duda, estos cambios en la estructura de la investigación están ligados a la posibilidad que tienen las afectadas de hacer oír su propia voz en un contexto hermenéutico. Sin embargo, el estatus lógico que adquieren tanto sus propias narraciones como los marcos conceptuales hegemónicos de los que disponen también tiene que experimentar una transformación. Determinar una situación incierta concreta como una situación de acoso sexual en un contexto dominado por investigaciones hegemónicas debe, según esta tesis, poder ser descrito como el resultado de un proceso en el que la necesidad de articular en su particularidad las experiencias compartidas por los participantes en los grupos de concienciación se expresa en las operaciones de ruptura con formas establecidas de enmarque conceptual. Al mismo tiempo, la necesidad de alcanzar el reconocimiento de la validez general del nuevo enmarque encuentra su expresión en operaciones en las que las experiencias relevantes de los afectados son discriminadas de tal forma que se dirigen a una solución inclusiva, la cual, a su vez, apunta a la posibilidad del reconocimiento del público en general.

Si se acepta esta caracterización, es posible concluir: *a*) que el logro epistémico —o, en otras palabras, la contribución moral epistémica al progreso normativo de nuestras sociedades— que nosotros atribuimos a los grupos de concienciación del feminismo del siglo XX no solo consiste en la generación de nuevas herramientas hermenéuticas (como puede ser el advenimiento de nuevos conceptos o nociones) sino también en la generación de formas más exitosas de formulación de problemas y de su posterior indagación; *b*) que la organización de tales prácticas epistémicas, así como la creación de una atmósfera de confianza cognitiva y de otras condiciones que facilitaron que las afectadas «hicieran oír su voz», es decir, el intercambio de experiencias y su reflexión colectiva, deben ser concebidas como correcciones que tienen lugar en el nivel particular de la investigación. Así, por tanto, *c*) solo si vamos más allá del análisis de Fricker y describimos el advenimiento de estos grupos como un ejercicio también lógico de corrección, podemos dar cuenta de la contribución de las luchas por la emancipación de las mujeres a la racionalidad de la discusión pública (véase Honneth, 2000*a*) y al progreso normativo de nuestras sociedades.

## 5. **Consideración final**

El enfoque aquí desarrollado no solo se aleja de la idea de que toda movilización implica de por sí una mejora de la racionalidad de la investigación. Aún más, este enfoque permite ofrecer una caracterización más compleja y teóricamente rica de las causas por las cuales, en el seno de las movilizaciones de los grupos oprimidos, se siguen reproduciendo (o generando) esquemas interpretativos que invisibilizan las experiencias particulares de los participantes, aun en casos en los que participan activamente aquellos individuos que deberían ser representados por los mismos esquemas. Si volvemos al análisis de Fricker podemos afirmar que, si bien la participación activa de las mujeres y la presencia de condiciones tales como la confianza cognitiva son elementos centrales que posibilitan la visibilización de experiencias en el seno de la movilización, podemos encontrar casos en los que, a pesar de la posibilidad de compartir experiencias con aquellos individuos afectados por una situación de opresión, no son capaces de hacer de sus relatos y sus sentimientos de injusticia un elemento que se ponga al servicio de sus necesidades hermenéuticas. Si tenemos en cuenta el análisis bidimensional de las prácticas epistémicas que hemos ofrecido en estas páginas, podemos dar cuenta de este tipo de fenómenos y distinguir dos tipos de obstáculos y bloqueos. El primer tipo son aquellos que afectan la organización de prácticas en tanto realizaciones más o menos logradas de los requisitos lógicos de la investigación; por ejemplo, la destrucción de infraestructuras comunicativas (sobre la falta de una infraestructura comunicativa como bloqueo a la posibilidad de articular los sentimientos colectivos de injusticia, véase Honneth, 2000*b*). El segundo tipo son los obstáculos y bloqueos que afectan la posibilidad misma de la codeterminación entre hechos e ideas y, con ello, la posibilidad misma de la investigación; por ejemplo, construcciones ideológicas (sobre los efectos negativos que la idea cientificista de progreso ha generado en el desarrollo de una actitud experimentalista por parte de los defensores del socialismo, véase Honneth, 2015). Con ello unimos la esperanza de poder aportar claridad conceptual al análisis de las posibilidades de, así como de los obstáculos a, la articulación colectiva de aquello que Emmanuel Renault ha denominado el «sentimiento de injusticia (*sentiment d'injustice*)» (2004).

## Bibliografía


ANDERSON, Elizabeth (2006). «The Epistemology of Democracy». *Episteme*, *3*(1-2), 8-22.

— (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton: Princeton University Press.

— (2014). *Social Movements, Experiments in Living and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*. Lindey Lecture, Universidad de Kansas.

COLAU, Ada y Adrià ALEMANY (2014). *Sí se puede: crónica de una pequeña gran victoria*. Barcelona: Destino.

DEWEY, John (1973). *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: University of Hawaii Press.

— (1984 [1927]). *The Public and its Problems*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 2: 1925-1927* (pp. 235-372). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (1984). *The Quest for Certainty*. *The Later Works of John Dewey. Volume 4: 1929*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (1985 [1931]). *Science and Society [Philosophy and Civilization]*, en *The Later Works of John Dewey*. *Volume 6: 1931-1932* (pp. 53-63). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (1985 [1936]). *Art as Experience*. *The Later Works of John Dewey. Volume 10: 1934.* Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (1986). *Logic: The Theory of Inquiry. The Later Works of John Dewey. Volume 12: 1938*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (1988 [1923]). «Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals», en *The Middle Works of John Dewey. Volume 15: 1923-1924* (pp. 229-272). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

— (2015). «Lectures in Social and Political Philosophy». *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, *7*(2), 7-44.

— y James H. TUFTS (1985 [1932]). *Ethics*. *The Later Works of John Dewey. Volume 7: 1932*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

FRASER, Nancy (1990). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». *Social Text*, 25/26, 56-80.

FRICKER, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*. Oxford - Nueva York: Oxford University Press.

HONNETH, Axel (2000*a*). «Demokratie als Reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart», en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (pp. 282-309). Frankfurt: Suhrkamp.

— (2000*b*). «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schiwerigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale», en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (pp. 110-129). Frankfurt: Suhrkamp.
— (2015). *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.
LOGINO, Helen (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
MEDINA, José (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppresion, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford - Nueva York: Oxford University Press.
RENAULT, Emmanuel (2004). *L'experiènce de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. París: La Découverte.
YOUNG, Iris Marion (2001). *Inclusion and Democracy.* Oxford: Oxford University Press.

# SEGUNDA PARTE

# FUENTES Y ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

# DOS FORMAS DE LA CRÍTICA*

*Marcus Döller*
*Goethe-Universität Frankfurt am Main*

En esta breve presentación se intentará mostrar, a partir del ensayo de Karl Marx «Sobre la cuestión judía», en qué medida la indagación acerca de las posibilidades y límites de la acción política del Estado, tras su emancipación política, establece una determinada forma de crítica. Mi tesis es que la constatación, referida por Marx, de una «emancipación política a medias» invoca una forma de crítica al Estado tras su realización efectiva que se diferencia fundamentalmente de otras formas de crítica, como la de Bauer. Esta forma de la crítica no solo se refiere críticamente a las correspondientes situaciones y abusos, sino que lo hace «con doble filo», como el mismo Marx lo afirma. Llamo *crítica de la crítica* a la forma de una exégesis puramente reconstructiva del texto más allá de Marx, pero en el marco de sus reflexiones conceptuales y sus modos de argumentación. Ella consiste en confrontar y contrastar las formas de la emancipación conseguidas y logradas con los resultados producidos por ellas, con el fin de descubrir las ambivalencias de estos resultados emancipatorios mismos. Al hacer esto, la crítica señala que la realización de conquistas emancipatorias produce siempre y al mismo tiempo un lado contrario que las determina. A partir de allí pueden desarrollarse heteronomías que escapan al objeto de la emancipación llevada a cabo. Para mostrar esto, es necesaria una serie de pasos argumentativos referidos en su conjunto, en el ensayo sobre la cuestión judía, a la teoría de la emancipación política y de la acción política del Estado tras la escisión liberal. La argumentación sigue seis pasos centrales: en primer lugar, se recuerda

* Traducción del alemán de Sebastián Tobón.

brevemente el paralelo entre la idea de la estatización (*Staatwerdung*) de los hombres en la teoría política de Schiller y la representación del Estado como medio en Marx. Aquí entraré, solo brevemente, a discutir las diferencias de manera más conceptual que argumentativa. En un segundo paso, serán caracterizados los tres modelos de organización del Estado político diferenciados por Marx en su relación con la religión. La tercera sección intenta aclarar, con el concepto de *crítica de la crítica*, una diferencia central con respecto a la forma de crítica de Bauer y, al mismo tiempo, aclarar la forma de la crítica que se distingue de esta última. En cuarto lugar, de la mano de un argumento ontológico, se explicará por qué el Estado muestra aún una deficiencia tras su emancipación política. De este argumento ontológico se deriva una sección que describe una aporía fundamental de la acción estatal del Estado político emancipado. En un último paso, se bosquejarán las consecuencias de esta aporía y se hará referencia a la necesidad de la crítica de la crítica.

## 1. **El Estado como medio**

La representación del Estado como medio de emancipación se encuentra ya, antes de Marx, en el marco de las concepciones idealistas. Así, Schiller plantea dos posibles formas de la realización del «hombre puramente idealista» a través del medio del Estado. En primer lugar, este hombre ideal representado por el Estado puede imponerse en hombres empíricos. Aquí se trata de una adaptación represiva del ideal. En segundo lugar, dicha realización puede darse a través de la conversión del hombre empírico en Estado. Aquí se trata de una liberación del hombre de sí mismo como criatura de instintos a la luz de la libertad. Ambos procesos de subjetivación, el represivo-totalitario como también el autoelegido y constituido racionalmente, presuponen el Estado como «medio necesario». En el modelo totalitario, el Estado acerca a los sujetos que se encuentran bajo su dominio a la representación, encarnada por él, del hombre ideal. En el modelo emancipatorio, el Estado logra las condiciones para que los sujetos que participan en el Estado puedan convertirse en él. Los participantes de los procesos estatales se convierten en Estado cuando ellos reconocen las leyes del Estado como propias y libremente las transforman en leyes de su actuar (Schiller, 2004, p. 577).

También la concepción del Estado como «medio necesario» en Marx se encuentra integrada en una teoría comprehensiva de la emancipación. La liberación de los sujetos singulares transcurre mediada por instituciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. Una institución tal, según Marx, es el Estado. El Estado representa un estadio de la emancipación humana que aún está restringido al medio de lo político. Como tal, es un estadio imaginario. Este estadio es imaginario porque representa relaciones que son resultados de la imaginación humana, sin que estos se encuentren ya en la realidad material de los hombres. El Estado político emancipado representa el modo de un individuo emancipado posible. Como tal, el Estado, en el espacio de lo político, anticipa relaciones que se diferencian de las relaciones empíricas de los seres humanos. El Estado encarna al hombre del porvenir. Como en Schiller, el Estado es un medio para la liberación que no está sujeto a las presiones de la realidad empírica externas al Estado. La realización de la libertad del Estado, como estadio de su perfeccionamiento, está sujeta a otras condiciones distintas a las de la realización de la libertad de los hombres, aun cuando ambas se refieren a las mismas leyes universales. El punto de fuga imaginario de ambas teorías del Estado, tanto de la de Schiller como de la de Marx, es la estatización del hombre. Mientras que la concepción de Schiller permanece absolutamente en el marco de la arquitectónica de la teoría idealista, Marx se encuentra ya dentro del vocabulario de las teorías antropológicas de su tiempo: lo que en Schiller es el hombre puro de la idea, es en Marx el hombre como «esencia genérica». Ambas concepciones, la del hombre puro de la idea y la del hombre como esencia genérica, articulan estadios de una forma de la libertad humana que solo es realidad para el Estado político. La realidad del Estado se encuentra, así, en oposición a los hombres en su realidad. En ambas concepciones se trata de describir cómo es posible que se unan la realidad del Estado y los hombres en su realidad. A partir de un asumido estadio de distanciamiento entre la realidad del Estado y de los hombres en su realidad, se debe llegar a un estadio de unificación de ambos. El ser humano se realiza a sí mismo como ser humano solo cuando se convierte en Estado. El Estado, tras la realización de su emancipación política, se convierte, al mismo tiempo, en medida y meta de la emancipación del hombre antes de su realización.

## 2. **Tres modelos de Estado y dos formas de la crítica**

Marx diferencia dos formas de relación entre la organización política del Estado y la organización de la realización de prácticas religiosas, a las cuales corresponden también dos formas de la crítica. Estas, por su parte, se pueden poner en relación con tres modelos estatales que estructuran la relación entre religión y política de diversos modos: el Estado teológico cristiano, el Estado constitucional y el Estado democrático laico.

Como es ejemplificado con el caso de los creyentes judíos, el modelo del *Estado teológico-cristiano* permite una diferencia estructural entre la organización política del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos, debido a que la organización política del Estado ha sido fundada cristianamente. El Estado no puede reconocer al cristianismo debido a su constitución estatal, pues el Estado, por su parte, se basa ya en una confesión religiosa cristiana. Al interior de ese modelo él solo puede referirse a la religión «en forma de religión [...] no en la forma de Estado». El Estado es religión, por lo tanto es un no-Estado o «negación del Estado». Es solamente lo otro de la religión, no es otra cosa que la religión. La forma de la crítica a la organización estatal al interior de este modelo de Estado debe presentarse, por lo tanto, bajo el ropaje de la crítica de la religión —Marx habla también de una «crítica de la teología»—. En esta forma, la crítica es una operación dual, pues critica al mismo tiempo la religión cristiana y la judía. La pregunta por la emancipación política es, por lo tanto, al mismo tiempo una pregunta por la emancipación religiosa, pues la organización política, la constitución estatal y la confesión religiosa del Estado cristiano-teológico coinciden (Marx, 1981 [1844], pp. 351, 357 ss.).

El modelo del *Estado constitucional* es caracterizado, recurriendo al ejemplo de Francia, como una relación contrastiva entre la religión judía minoritaria y la religión cristiana mayoritaria. Del mismo modo, como en el modelo del Estado teológico cristiano, hay un fundamento religioso de la forma de organización estatal. Debido al fundamento cristiano de ese modelo estatal, se puede llegar a una diferenciación posible entre la confesión religiosa del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos cuando los ciudadanos profesan una religión diferente a la del Estado. La diferencia respecto del modelo teológico-cristiano consiste en que la fundación cristiana del Estado es legitima-

da a través de la confesión religiosa de la mayoría, por cuyo motivo la religión se presenta solamente como «apariencia». El modo de la crítica de las condiciones estatales representa una forma de crítica de la religión, como en el caso del modelo teológico cristiano del Estado, y opera, con este fin, asimismo, de un modo dual al representar una crítica de la religión mayoritaria y de la religión minoritaria (Marx, 1981 [1844], p. 351).

La situación es diferente en el modelo de *Estado democrático laico*, el cual es explicado a través del ejemplo de los Estados libres norteamericanos. El Estado laico representaría la «formación completa» del Estado, pues la organización política y la constitución estatal se encuentran separadas de la confesión religiosa de los ciudadanos. A diferencia del Estado teológico cristiano y del Estado constitucional, el Estado acabado es indiferente respecto de la religión. La relación de la organización política y la constitución estatal se encuentra diferenciada de cualquier forma de tradición y confesión religiosas. Tan solo esta estructura permite una clara relación de separación entre política y religión, a través de la cual es superada la oposición eventual entre la constitución estatal y la confesión religiosa de los ciudadanos, dado que la organización política del Estado no se encuentra contaminada teológicamente. Aquí el Estado es algo diferente a la religión cristiana, pues su constitución estatal se ha independizado de la confesión religiosa y, por ello, el Estado se puede referir políticamente a la religión sin ser religioso en el marco de dicha relación. Esto permite al Estado político referirse a la religión sin llevar a cabo política religiosa en esa referencia (Marx, 1981 [1844], pp. 351-352, 358).

De conformidad con la separación de la organización política y la confesión religiosa, el modo de la crítica adopta otra forma. La forma de la crítica ya no es crítica de la religión y, con ello, al mismo tiempo, crítica de la organización política y de la confesión del Estado. La crítica es, a partir de este momento, solamente crítica de los procesos y las prácticas de la política. La crítica se singulariza en la medida en que el Estado se emancipa políticamente de la religión. Ella se singulariza, pues se refiere solamente al Estado político y a la política de ese Estado. Esto no quiere decir que la realización del Estado político signifique una suspensión de la crítica a la religión, sino más bien que la crítica al Estado político es solamente crítica a la política del Estado y no, al mismo tiempo, crítica a la confesión religiosa del Estado y de los

ciudadanos. La emancipación del Estado respecto de la religión en el modelo del Estado democrático laico libera a la crítica política de una carga. La crítica de la religión se convierte, respecto de aquella, en una forma independiente de crítica que ya no se refiere simultáneamente a la crítica de la organización política y de la confesión religiosa del Estado. La crítica como crítica a la religión, por el contrario, se convierte en crítica a las formas de vida burguesas que aún no han alcanzado una emancipación humana. La crítica a las prácticas religiosas es una crítica a la «emancipación política a medias» —que, como tal, es una forma recortada de emancipación—, ya que esta concentra las esferas de no-libertad en el marco de la sociedad civil (Marx, 1981 [1844], p. 351).

## 3. **Crítica de la crítica tras la emancipación política**

> La crítica de esta relación deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, políticamente. La crítica deviene entonces crítica del Estado político. En este punto, allí donde la cuestión deja de ser teológica, deja la crítica de Bauer de ser crítica.
>
> KARL MARX

La singularización de la crítica demanda, por lo tanto, una crítica de la crítica que permita superar el estrechamiento y la unilateralidad de la crítica en el marco de la innovación que representa la emancipación política del Estado respecto de la religión. La crítica de la crítica es, por lo tanto, al mismo tiempo una crítica de la crítica política tras la emancipación política, pues esta última crítica se encuentra restringida a la esfera de lo político, en tanto ella ahora solo es crítica de las prácticas y procedimientos estatales. La crítica de la crítica es, sin embargo, también crítica del Estado democrático laico liberal, toda vez que este establece una separación entre ciudadano y hombre privado, separación a través de la cual las formas de vida religiosas se concentran en la esfera de lo privado, con lo cual estas formas de vida quedan fuera del alcance tanto de la crítica como de la posible transformación encaminada a la emancipación

humana. La crítica de la crítica es, por ello, a diferencia de la crítica política, una crítica a la limitación de la crítica al campo de lo político *o* de lo religioso. Ella se convierte, así, en una crítica a la singularización de la crítica como crítica del Estado político tras su emancipación respecto de la religión. La crítica de la crítica exige nuevamente una «crítica de doble filo» que pueda hacer referencia tanto a las relaciones criticables de la sociedad civil natural y espontánea como también a las condiciones criticables de la organización política del Estado democrático laico y, así, poder superar la separación de ambas esferas y sacar a la luz su dialéctico estar-referido la una a la otra.[1]

La crítica de la crítica tras la emancipación política no procede con doble filo en la medida en que se refiere a la confesión religiosa del Estado y de los ciudadanos, pues la constitución estatal no se funda ya religiosamente como en el modelo del Estado teológico cristiano y del Estado constitucional. Ella procede con doble filo, mas bien, en la medida en que se refiere a la escisión entre la esfera política, por un lado, y la esfera de las transacciones económicas, confesiones religiosas e interacciones privadas, por el otro. Ella puede, así, superar para las operaciones críticas el hecho de que la sociedad civil escape cognitivamente a la crítica a los procesos y prácticas de la política, ya que ella no solo adapta la perspectiva cognitiva del Estado tras su emancipación política. Así, la crítica de la crítica puede conocer y articular el establecimiento de relaciones intersubjetivas naturales y espontáneas —entrelazadas solo a través de formas estratégicas e instrumentales de interacción racional— tras la emancipación política en el medio de la sociedad civil. La crítica de la crítica se libra del tender unilateral de la crítica hacia una de las dos esferas que se originaron a través de la separación liberal entre sociedad y Estado. En esto consiste la crítica, propagada por Marx, al marco conceptual de la concepción emancipatoria presentada por Bauer. En oposición a la presentación que ofrece Marx de la innovación liberal de una separación constitutiva entre sociedad civil y Estado político, con lo cual el ejercicio de

1. Étienne Balibar argumenta en esta dirección. Con el concepto de «crítica doble» muestra el necesario estar-referido dialéctico de las esferas sociales antagónicas. Para lograr un concepto adecuado de las condiciones de los procesos y prácticas políticos que, al mismo tiempo, permita formas de transformación de las condiciones, debe ser revelado «lo otro de la política» en su estar-referido a la política (2006, pp. 21-33).

prácticas religiosas se restringe al ámbito de lo privado, Bauer exige la anulación de cualquier forma de religión por mor de la emancipación política. Por ello mismo, puede Bauer también, a diferencia de Marx, quedarse en la exigencia de emancipación política, puesto que la «superación política de la religión» representa ya la superación de la religión al interior de los procesos políticos del Estado y al interior de la sociedad civil, lo cual se encuentra en conflicto con la crítica de Marx. Aquí interviene la crítica de Marx, para quien la exigencia de Bauer de una emancipación política, por un lado, va demasiado lejos y, por otro, no va lo suficientemente lejos: va demasiado lejos porque, por mor de la emancipación política, supone la completa destrucción de toda forma de convicción y prácticas religiosas aquende y allende el Estado; no va lo suficientemente lejos, puesto que el concepto de la emancipación política no puede comprehender formas apolíticas de las prácticas religiosas más allá de la organización estatal. A esto se debe la introducción de la innovación conceptual de la emancipación humana, innovación utilizada críticamente contra Bauer y que Marx introduce para describir los recortes de la realización de una forma de mejoramiento de las formas de interacción restringida a la emancipación política, sin tener que exigir la superación de toda forma de religiosidad como presupuesto para la emancipación del Estado (Marx, 1981 [1844], p. 350).

Tras la emancipación política del Estado respecto de sus fundamentos religiosos, tiene lugar una unilateralización de lo que en algún momento fue una «crítica de doble filo»: o la crítica es crítica de la política o es crítica de las formas de vida religiosas —es esto lo que se le cuestiona a la crítica—. La objeción de Marx a Bauer respecto de su concepción de crítica consiste en que la crítica de Bauer se encuentra formalmente mal constituida, ya que solo puede referirse a los estadios de la emancipación humana en la medida en que se refiere a la situación del Estado político. Con ello, se le escapa a la crítica el verdadero fin de la emancipación. Por tal razón, la crítica de Bauer ya no es crítica cuando deja de ser teológica, pues ella solo alcanza formas de la religiosidad de cara a su crítica, en tanto que chocan entre sí debido a sus exigencias internas. La crítica de Bauer es, por lo tanto, externa, pues la esencia de la religiosidad se mantiene fuera de su alcance, toda vez que ella se puede referir a los defectos eludibles de las religiones individuales solo con relación a los

choques con formas de organización política. Tras la separación liberal entre constitución política del Estado y la confesión religiosa de los ciudadanos —independiente de dicha constitución—, se llega a un momento de inconmensurabilidad de las esferas separadas, de tal modo que ni el Estado puede comprender la religión, ni la religión puede justificar el Estado. Estado y religión solo pueden referirse de modo puramente externo el uno al otro, debido a que ya no están mutuamente referidos. La unilateralización de la crítica es, por consiguiente, un derivado de la separación liberal llevada a cabo por la emancipación política. La crítica se vuelve crisis: ella se separa de las esferas diferenciadas sin poder decidir acerca de las dos y sin poder decidir acerca de esa separación. La crítica se vuelve indecisa —ella se despoja de su competencia para decidir—. Esto requiere de la crítica de la crítica: ella es necesaria frente al reto de superar la inconmensurabilidad de ambas esferas tras la separación liberal. La crítica de la crítica está en la capacidad de reconocer la unilateralización de la emancipación política, ya que ella puede referirse críticamente a la separación liberal sin permanecer restringida a la esfera de la emancipación política que dio pie a esta. Así, logra revelar el dialéctico estar-referido entre sí de las esferas del Estado político y de la sociedad civil, estar-referido que se le escapa necesariamente a la «crítica del estado político». La perspectiva de la crítica de la crítica lleva a la comprensión de que las esferas separadas a través de la emancipación política del Estado traen consigo una modificación interna de las esferas separadas. Aquello que se separa de las esferas separadas y lo que las separa conducen a un estado de la separación de esferas que modifica aquello que ha sido separado.

El Estado político no es algo distinto de la sociedad civil; es lo otro de la sociedad civil, toda vez que es el instrumento unilateral de conservación e imposición de las reivindicaciones y exigencias de los actores económicos influyentes.[2] Por otro lado, la sociedad civil es lo otro del Estado político, el cual solo a través de la disposición de los derechos subjetivos —como resultado de las operaciones jurídicas del Estado— abre un espacio de lo no-

2. Un resultado central de la separación liberal es, según Marx, que «el Estado, en el ámbito de los intereses de los poseedores privados, no sirve a los intereses de la sociedad como un todo (y por lo tanto) [se convierte] en instrumento de dominación» (Habermas, 1963, pp. 115 ss.).

jurídico (Menke, 2011, pp. 86-93). Es por ello que las dos esferas separadas permanecen inseparablemente referidas la una a la otra. Esto solo se hace visible, naturalmente, desde la perspectiva de la crítica de la crítica. Las diferencias sociales, culturales, económicas y religiosas de la sociedad civil juegan un rol en los resultados de la organización de la acción estatal, precisamente en la medida en que el Estado se comporta de un modo indiferente frente a esos centros de fuerzas. La indiferencia política del Estado democrático frente a diferentes horizontes de conciencia ideológicos y formas de identidad particulares de los ciudadanos es epistemológicamente necesaria desde la perspectiva del Estado tras la separación liberal, pues él se refiere siempre a sí mismo al hacer referencia a la esfera de la sociedad civil. El Estado, tras su emancipación política, es, por lo tanto, incapaz de reconocer su dependencia respecto de lo otro de la política, pues el Estado se ha separado de su otro, a lo cual, sin embargo, permanece referido —incluso allí donde él no haga referencia a ello—. La indiferencia política del Estado democrático frente a las diferencias al interior de la sociedad civil no consiste solo en la diferencia entre las esferas de lo político y lo privado, sino que ella establece, al mismo tiempo, al interior de la sociedad civil aquellas diferencias que el Estado democrático concibe como indiferentes. La indiferencia política del Estado democrático produce diferencias en sus propios fundamentos, a saber, en la sociedad civil: en ello consiste la diferencia.

El Estado democrático, si bien posibilita formas de la participación que son independientes de las prácticas privadas y de las identidades ideológicas, se basa, sin embargo, en los participantes que dependen de concepciones particulares de lo bueno y de lo correcto, pues orientan su vida en el medio de la sociedad civil según estas concepciones. La estructuración de la organización política del Estado tras la emancipación política no se ajusta más a sistemas ideológicos particulares; la participación en la organización de la política del Estado es dependiente, sin embargo, de los participantes que se encuentran sujetos a los ideologemas particulares más allá del Estado. Los participantes de procesos políticos estatales son algo más que participantes políticos, ya que participan al mismo tiempo de prácticas particulares de la sociedad civil. La participación política se lleva a cabo en un modelo estatal con derechos universales de los ciudadanos, mientras que las estructuras del modelo democrático no son una condición

suficiente para una organización práctica de la política a la luz de los intereses y necesidades generales. El Estado político emancipado, que debe servir como medio de liberación de los hombres, se convierte así *de facto* en instrumento de imposición de fines estratégicos, económicos, sociales o culturales de grupos individuales. El hecho de que la sociedad civil escape necesaria y cognitivamente al Estado tras la emancipación política abre, por lo tanto, la posibilidad de realizar reivindicaciones particulares en la forma universal del derecho en el marco de las formas de participación política. Esa mera posibilidad lleva a identificar una deficiencia estructural del Estado democrático tras su emancipación política.[3]

## 4. **Dos formas de la deficiencia**

Ambos modelos estatales —el teológico cristiano y el democrático laico— son deficitarios desde la perspectiva de Marx. Su déficit, sin embargo, tiene en cada uno de los dos modelos una forma distinta. El modelo del Estado teológico cristiano es deficitario porque la constitución estatal y la confesión religiosa del Estado se encuentran fundidas la una con la otra. El Estado como Estado tiene existencia solamente en la medida en que se funda en algo diferente del Estado. Lo otro del Estado le es propio al Estado, se encuentra entrelazado con él internamente. El Estado necesita forzosamente de la religión, la cual es, al mismo tiempo, su instrumento.

El modelo del Estado democrático laico es deficitario pues la «esencia del Estado» muestra una deficiencia. La deficiencia del Estado acabado consiste en que indirectamente se apoya en la religión. La razón de ello es que, tras la emancipación política del Estado, tiene lugar la separación liberal, por medio de la cual la esfera de la religión es desplazada hacia un espacio allende el Estado político, de tal modo que no desempeñe ningún papel directo en la organización política ni en la constitución estatal. A diferencia de lo que sucede en el Estado teológico cristiano, no existe una conexión interna entre la constitución estatal y la confesión

3. Werner Hofmann (2010, pp. 43-55) ha mostrado cómo Gustav Courbet otorga, en su imagen de atelier, una figura imaginativa a esas contradicciones inmanentes entre el Estado político y la sociedad civil.

religiosa, puesto que el Estado en este modelo carece de confesión religiosa. Sin embargo, los participantes en la organización de la política se encuentran en buena medida marcados por formas de vida religiosas. Lo otro del Estado le es extraño al Estado; es insertado externamente —en el medio de la participación de los individuos soberanos de la acción política— en los resultados de los procesos políticos. El Estado teológico cristiano está regido por un «*único hombre*»: por el rey. El rey es el soberano, se caracteriza por una diferencia ontológica dual que lo distingue de los ciudadanos, ya que él es un «ser religioso, que está en relación directa con el cielo, con dios». El rey representa, por consiguiente, como único y exclusivo soberano, la identidad de una diferencia ontológica; él reúne en sí los antagonismos de profanidad y sacralidad, tierra y cielo, hombre y dios, mortalidad e inmortalidad, finitud e infinitud. El rey posee dos cuerpos —como muestra Ernst Kantorowicz en su estudio histórico a propósito de los reinos dinásticos en Francia—, lo que lo convierte en una figura que conecta las esferas de lo profano y lo sagrado (1994, pp. 205-241).[4] La innovación estructural del modelo de Estado democrático laico consiste en trasladar la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad del cuerpo del rey a «*todo hombre*». Todos los hombres se convierten en cuerpos duplicados y llevan al mismo tiempo una «vida [...] doble»,

4. Para una representación del dualismo ontológico, véase Charles Taylor (2002, pp. 58 ss.; 2007, p. 446). Taylor aplica esta caracterización del rey al modelo de Estado vigente en el «mundo encantado», en el cual al rey le corresponde una función conectiva entre ambas esferas. El dualismo ontológico del soberano como rey en el marco del Estado teológico cristiano no es presentado por Marx explícitamente en el ensayo sobre la cuestión judía. Más bien, se trata aquí de un esfuerzo argumentativo que va más allá de Marx. Es, sin embargo, sensato partir de que la forma de la soberanía está estructurada a través de una diferencia ontológica. Es por ello que Marx habla, con relación al rey, de un «cuerpo al servicio» del «poder terrenal» en el modelo de Estado cristiano. Por otra parte, la formulación «ser en relación» no permite deducir la identidad simple del rey como dios. En la «Crítica a la filosofía del derecho de Hegel» se excluye implícitamente, por el contrario, una estructura dualista de la soberanía en el marco del Estado cristiano teológico. Por un lado, la soberanía no podría ser al mismo tiempo monárquica y democrática; por el otro, el soberano sería dios o el hombre (Marx, 1981 [1843], p. 230). Para la ulterior argumentación, esta reflexión no juega un rol central, pues de lo que aquí se trata es principalmente de la exposición de las consecuencias del Estado tras su emancipación política. Para una exposición influyente del problema, véase Carl Schmitt (2009, pp. 43-55).

con lo cual pueden abarcar la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad. La identidad de la diferencia ontológica del *único* representado por el Rey en el modelo de Estado teológico cristiano se convierte, en el Estado democrático laico, en la identidad ontológica de la diferencia de las esferas terrenal y sagrada de todos los hombres (sobre este argumento ontológico, véase Marx, 1981 [1844], p. 360).

Con la popularización del antagonismo entre sacralidad y profanidad en el modelo de Estado democrático laico —como resultado estructural de la separación liberal del Estado político y la sociedad civil—, Marx provee al mismo tiempo un argumento ontológico complejo acerca de por qué el Estado, incluso tras su emancipación política, aún articula una deficiencia. La deficiencia del Estado democrático secular es resultado del traslado a todos los hombres de la identidad ontológica de la diferencia entre profanidad y sacralidad. De este modo, la emancipación política conduce a una doble separación: por un lado, a la separación liberal entre el Estado político y la sociedad civil y, por el otro, a la separación entre sacralidad y profanidad en el cuerpo y la vida de los individuos, quienes son, al mismo tiempo, individuos soberanos de la acción política. Así, el hombre se convierte en una unidad de separación ontológica que, en el terreno de lo social y en virtud de la separación liberal, tiene que permanecer separada según el paradigma de la emancipación política.

De esto resulta, por lo tanto, una relación contrastiva entre el modelo de Estado teológico cristiano y el modelo democrático laico. En el Estado religioso, el Estado y la religión construyen una unidad inseparable que se expresa en la identidad de la diferencia entre profanidad y sacralidad del soberano. En el Estado democrático, por el contrario, el Estado y la religión están separados el uno del otro, lo cual se expresa en la diferencia liberal entre el Estado político y la sociedad civil, la cual, en el campo de lo social, no puede ser superada en una identidad. La superación de la escisión liberal solo puede tener lugar en el hombre individual, el cual, al mismo tiempo, es «ciudadano» y «hombre», ser profano y sacro, «apariencia irreal» y «esencia genérica». Dado que el hombre es al mismo tiempo ciudadano y, con ello, individuo soberano de la acción estatal —o, dicho de otro modo, porque cada hombre se ha convertido ontológicamente en rey—, la emancipación política encuentra sus límites en los hombres. La crítica de la crítica reclama la emancipación

humana, pues el hombre encarna individualmente la estructura socioontológica del Estado teológico cristiano y asimila en sí la estructura del rey.

El argumento tiene dos consecuencias centrales. Desde la perspectiva de cada hombre individual, existe una descripción que otorga una explicación acerca de la unión posible de los modos de ser incompatibles de las esferas sociales antagónicas en los individuos en el Estado democrático. Desde la perspectiva del Estado, se expone por qué, tras la emancipación política, las esferas sociales antagónicas son necesariamente inconmensurables entre sí. A partir de la comprensión de la identidad ontológica de la diferencia en cada individuo entre sacralidad y profanidad, por un lado, y de la absoluta diferencia entre Estado y sociedad civil tras la emancipación política del Estado, por el otro, Marx deduce la superación ontológica de la diferencia absoluta entre el Estado y la sociedad civil.

Para ello se necesita un paso argumentativo adicional. La representación de los procesos y prácticas políticos en el medio del Estado tras su emancipación política es identificada polémicamente por Marx, desde la perspectiva de la participación del ciudadano, con uno de los lados de la diferencia ontológica de cada hombre individual, a saber, con el lado de la referencia a los otros como «persona moral». Dentro de este marco, Marx parte de que los ciudadanos, como participantes de las prácticas políticas del Estado emancipado, actúan como si estuvieran emancipados humanamente. Ellos realizan formas de interacción política que tienen el aspecto de un actuar a la luz de la libertad, la moralidad y la universalidad. En el terreno de lo político, los participantes en tanto ciudadanos actúan como si fuesen sagrados. Pero los ciudadanos no están aún emancipados humanamente. Como ciudadanos son, al mismo tiempo, hombres que persiguen fines particulares. Las relaciones de interacción estratégicas e instrumentales no se encuentran restringidas al campo de la sociedad civil. Si bien su constitución ontológica permite la unión de modos de ser incompatibles de las esferas antagónicas de la sociedad, recaen una y otra vez en uno de los lados de la diferencia ontológica y así se enzarzan una y otra vez en contradicciones con el Estado. El ciudadano, como individuo soberano de la participación en procesos estatales, se encuentra (desde la perspectiva de la emancipación humana) en contradicción consigo mismo, pues aún no experimenta nin-

guna contradicción en sus esferas existenciales contradictorias, las cuales se reúnen en él. El hombre empírico, antes de la realización de la emancipación humana, en el medio de su participación política en el Estado tras la emancipación política, queda siempre rezagado respecto del estadio de la emancipación política, pues su estructura ontológica, que es diferente de la del Estado, no puede impedir ese rezago. En tanto todos los hombres comparten la estructura ontológica del rey, no pueden ser sujetos políticos del Estado democrático. Es por ello que Marx exige la estatización de los hombres individuales, en la cual ambos lados de la diferencia ontológica se funden el uno con el otro inseparablemente y son superados a través de ello, de tal modo que la racionalidad no pueda ser ahogada unilateralmente por la sensibilidad; ni la política, por la religiosidad; ni la esencia genérica hombre, por el hombre empírico.

## 5. **Aporía del Estado emancipado**

Más allá de estos puntos de fuga imaginarios respecto de la emancipación humana solo terminológicamente esbozados por Marx, en el marco de la argumentación presentada puede suceder que la innovación de la emancipación política —que ha sido evaluada positivamente por Marx— no llegue a tener lugar. Como Marx intenta mostrar, la organización estructural del Estado tras su emancipación política no puede ser pensada como separada de la participación de los individuos soberanos de la acción política. A través de esa relación de dependencia se llega, sin embargo, a una aporía. La aporía de la emancipación política del Estado consiste en que con ella, al mismo tiempo, se lleva a cabo un traslado de la diferencia ontológica desde el Estado, antes de su emancipación política, a todos los hombres. Es por ello que le resulta posible al Estado, pagando el precio de la separación liberal, escapar de las formas de fundación religiosa al abandonar su confesión religiosa. El proceso va acompañado de la consecución de la soberanía de todos los hombres como ciudadanos, los cuales se convierten en miembros de dos mundos a raíz del traslado de la diferencia ontológica del rey y de la internalización de la separación liberal: en ello radica, justamente, la deficiencia del Estado acabado. Los procesos políticos del Estado se deben referir a los individuos soberanos de la acción política, quienes

quedan rezagados respecto de la emancipación política del Estado, con lo que el Estado una y otra vez queda rezagado respecto de la innovación de la emancipación política. En tanto la estructura del Estado supera su dependencia de lo otro de la política, el Estado debe una y otra vez referirse a *su otro*, pues modifica el objeto de referencia sin poder modificar la forma de la referencia. Por un lado, la estructura del Estado se ha emancipado respecto de lo otro de la política; por otro lado, las prácticas políticas del Estado tienen que referirse una y otra vez a lo otro de la política para poder operar. Esto lo logra, naturalmente, solo en la forma de una referencia política. Así, sin embargo, permanece lo otro de la política fuera del alcance cognitivo del Estado, ya que el Estado tiene que referirse a sus propias operaciones para poder referirse a su otro. En esta circunstancia, el Estado emancipado depende de los participantes soberanos de las operaciones estatales, quienes, en virtud de su internalización ontológica de la identidad de la diferencia de la separación liberal, importan una y otra vez lo otro de la política en la política. A partir de esta aporía de la emancipación política, Marx solo es capaz de colaborar con el golpe liberador de la emancipación humana. Como tal, este permanece vacío, pues solo puede exigir la superación de la separación liberal al criticar ambas esferas de la separación, pero no puede mostrar, sin embargo, una determinación positiva de una síntesis definitiva de ambos campos.

## 6. **Crítica de la crítica (y ningún fin)**

Friedrich Engels intenta superar en una crítica contemporánea del idealismo alemán, por medio del concepto de emancipación económica, las consecuencias de la contraposición entre emancipación política del Estado, por un lado, y las relaciones naturales y espontáneas de las formas de producción y los modos de distribución de la economía en el marco de la sociedad civil, por el otro. En el marco de la ampliación conceptual, se debe observar que, al interior de la sociedad civil, «el reino de las relaciones económicas [representa] el elemento decisivo» en el camino de transformación de un orden social que permite formas de la emancipación humana. Sin embargo, Engels muestra con ello una vez más la necesidad de la aporía de la acción política del Estado emancipado previo al horizonte de la sepa-

ración liberal, pues tampoco la emancipación económica puede evitar referirse a procesos políticos del Estado, ya que «toda lucha emancipatoria [...] necesariamente tiene [una] forma política» (Engels, 1962 [1845], pp. 300 ss.). Cuando el Estado —en virtud de la aporía de la acción política tras la emancipación política— es instrumento oculto de la imposición de intereses económicos particulares de la sociedad civil, entonces la transformación de esas relaciones, en el medio de procesos políticos, tiene que referirse a la economía de la sociedad. El Estado, incluso cuando se convierte en instrumento de impulsos reformistas o revolucionarios, es solo un «reflejo» de las formas de producción económicas y de las relaciones de distribución de la sociedad civil sin darse cuenta de ello. Él es dependiente de lo otro de la política del Estado, justamente porque depende de las propias operaciones y procesos que pueden transformar el objeto de la referencia, mas no la forma de la referencia al objeto. Las situaciones y abusos de la economía de la sociedad pueden ser percibidos y corregidos por el Estado político solamente en la «forma de motivos jurídicos». A causa de la autonomía del Estado político, el Estado no puede referirse a «contenidos económicos», pues estos se encuentran «coagulados» de forma política a través de la apropiación sistémica. Aquí es aplicable nuevamente la aporía del Estado tras su emancipación política. El Estado solo se puede referir a las relaciones económicas de la sociedad civil en la medida en que se refiere a ellas *de forma política*. Con ello, no puede discernir, sin embargo, que la forma de esa referencia siempre implica los contenidos del objeto de su referencia, los cuales yacen fuera de su alcance cognitivo porque solo se puede referir a ellos de forma política. Referirse políticamente a la esfera de lo económico significa no poder referirse a las bases de la realización política como bases económicas —por eso es que la referencia política opera bajo la condición de que se le escapen sus propios presupuestos—. La referencia a lo otro de la política del Estado tras su emancipación política implica siempre a lo otro en la forma de lo propio; es por ello que, desde el punto de vista del Estado, lo otro escapa a su reflexión. El Estado no puede conocer aquello que está separado de él como separado de él en su otra forma, ya que él solo puede referirse a lo separado como algo separado de él, al referirse de un modo peculiar a lo otro. No puede hacer referencia a lo separado bajo la forma de lo separado de él, pues para ello tendría

que cambiar su propia forma y, por lo tanto, adaptarse a la forma de su otro.[5]

La crítica de la crítica puede poner en referencia recíproca a las inconmensurables e intrasistémicas esferas de racionalidad tras la separación liberal, ya que ella procede con doble filo. Ella se refiere al mismo tiempo al Estado político y a la sociedad civil sin hacerlo *solamente* en el medio de las condiciones internas relativas a las esferas y de los recortes perspectivistas de la sociedad civil *o* del Estado político tras su emancipación. La referencia de la crítica de la crítica es de doble filo porque puede reconocer las estructuras relacionales bilaterales y las relaciones de dependencia de las esferas escindidas tras su separación en tanto las pone en un diálogo recíproco para mostrar colisiones posibles y reales entre ellas, así como ambivalencias. Naturalmente, la crítica de la crítica no lleva a cabo la superación de los recortes perspectivistas de las esferas individuales a partir de un punto de vista cualquiera, mucho menos a partir de uno externo. La perspectiva de la crítica de la crítica es más bien una forma de referencia que no se deja atrapar en uno de los lados de las formas de diferenciación sistemática, ella no se singulariza con la singularización estructural de las esferas de racionalidad tras su separación. La crítica de la crítica conserva su capacidad de elección en la medida en que no lleve a cabo también la consumación de la escisión liberal. Esto mantiene abierta la posibilidad de articular las fronteras y el estar-referido bilateral de las formas individualizantes de referencia de lo mutuamente separado. La crítica de la crítica es una forma de referencia que pone al descubierto diversos modos de referencia en estado de mutua dependencia y vinculación.

---

5. Terrell Carver provee argumentos detallados de un uso político actualizado de estas reflexiones (1998, p. 133). Así pues, Marx habría intentado «desviar la agenda política en una dirección económica y resistirse al intento de trazar una línea de separación entre la participación democrática en la política y el acceso desigual "al mercado", sea que el desempleo y la explotación hayan sido característicos del mercado laboral o sea que el acceso diferenciado a los ingresos y al bienestar hayan sido característicos del consumo mercantil de mercancía y capital». Según mi lectura, esta presentación es correcta en su consecuencia, pues incluye el conocimiento del mutuo estar-referido de lo separado. Sin embargo, el argumento de Carver deja de lado el hecho de que con los «intentos de resistir una línea de separación» así presentados se origina justamente una nueva separación, pues la ponderación de lo económico es siempre parte de una «agenda política» —como él mismo lo advierte— y, por lo tanto, tan pronto como sea relevante como exigencia política, sucede que se ha convertido ya en una forma política.

En la medida en que la crítica de la crítica indague horizontes de sentido intrasistémicos apuntando a su otro, el cual funda el reverso de su autonomización, deberá permanecer fuera del alcance cognitivo de sus propias operaciones. Con ello, la crítica de la crítica puede presentar «excedentes de validez» y «excesos de dificultades» de las esferas particulares, tanto diferenciadas como referidas mutuamente, para mostrar resultados encubiertos de formas de emancipación consumadas (para la relación de transformación histórica e innovación sobre la base de los excesos de validez, *Geltungsüberhängen*, véase Honneth, 2003, p. 177; y para la articulación de «horizontes de ensombrecimiento» sistémicos a través de la literatura y el arte, Iser, 1984, pp. 114-145). Por lo tanto, los resultados de innovaciones emancipatorias específicas se ven encubiertos, porque desplazan las condiciones y los enlaces heterónomos hacia otras esferas sociales, de tal modo que quedan fuera cognitiva y operacionalmente del alcance de las respectivas esferas liberadas.

La exigencia de una emancipación humana solo puede ser entonces un punto de fuga imaginario de los esfuerzos políticos; ella no desembaraza a la crítica de la crítica, pues no puede haber una síntesis definitiva de las formas de emancipación mediadas dialécticamente. La realización de las formas de emancipación produce una y otra vez un lado diferente (que la determina) como resultado de la culminación de esos esfuerzos, los cuales, por su lado, se pueden convertir en exigencias de esfuerzos emancipatorios futuros. La consecución de ciertos estadios de emancipación es, por su parte, una condición necesaria para conocer y poder superar formas de realización de la vida heterónomamente condicionadas, así como falsas dependencias de formas de socialización generadas.[6]

## 7. **Cinco dimensiones de la crítica**

Un último paso abre la posibilidad de presentar, nuevamente, en forma de una concentración sistemática, lo que se ha mos-

6. A una crítica similar a la representación de un punto final de la emancipación en Marx también conducen las reflexiones de Albrecht Wellmer (1993, pp. 91-94). Una crítica a la concepción de la emancipación humana ha sido invocada en diferentes lugares y no puede ser fundamentada aquí (Forst, 2003, pp. 509-510).

trado en el proceso de la argumentación. La crítica es *en primer lugar* una empresa *universal.* Ella se dirige al todo de lo social, porque ella no se escinde con la escisión y por ello se mantiene abierta a las *diferenciaciones decisivas* que se encuentran más allá de las escisiones sociales discutibles. Con ello, la crítica de la crítica posibilita e inaugura una forma de la referencia al objeto de lo social que se diferencia de las formas de referencia a los objetos en lo social mismo y, con ello, obtiene su propia y verdadera capacidad de decisión. Lo político se caracteriza por referirse, bajo la forma de los principios de libertad e igualdad, a lo otro de sí mismo es decir, a lo desigual y no-libre. En esta referencia en el terreno social, lo político tiene que falsificar necesariamente su propio otro, del cual depende y al cual se encuentra remitido, pues justamente no está en condiciones de abordar su objeto en su particularidad como desigual y no-libre. Solo la perspectiva de la crítica de la crítica, que se remite a la escisión entre sociedad civil y Estado político, puede, dentro de esa referencia, poner de relieve y producir otra referencia que pueda articular el que la sociedad civil escape cognitivamente al Estado. La referencia a las forma fundamental del estar-referido de lo político en su universalidad, por un lado, y la referencia a lo social en su particularidad, por el otro, desembocan de esta manera en la explicación de que lo social quede fuera del alcance cognitivo de lo político. La crítica de la crítica abre, en este sentido, un espacio de conocimiento de unilateralizaciones y unilateralidades en el terreno de lo social que trasciende las formas de referencia cognitivas en lo social, pues son mostradas las dependencias recíprocas que quedan fuera del alcance de las esferas sociales en el estar-referido recíproco. La crítica de la crítica es universal, pues ella no se escinde con las diferenciaciones en lo social que tienen lugar en el marco de las formas de diferenciación funcional.

La crítica es, *en segundo lugar*, una empresa *reflexiva*, pues puede referirse, en las diferenciaciones decisivas, a la propia consumación de la diferencia. La forma de la crítica como crítica de la crítica es, por lo tanto, una forma de crítica que se refiere a sí misma en su duplicidad. En la duplicidad, ella se encuentra separada del desacoplamiento en lo social, pues ella no se separa conjuntamente con la diferenciación de ambas esferas. Su duplicidad se contrapone al desacoplamiento de lo político y lo social, pues en sus operaciones decisorias se refiere a la propia separación: con ello, ella deviene reflexiva. La crítica de la crítica solo puede

originar una diferenciación decisiva en la autorreferencia, pues ella no consiste en una separación, sino que, más bien, se sabe referida, en la separación en la que ella se encuentra, a la separación de lo social. En la separación que ella produce como diferenciación, ella se refiere a la diferenciación producida por ella sin diferenciarse de ella misma. Ella diferencia algo sin apartar aquello por ella separado como diferenciado. Ella representa una forma de diferenciación que sabe de sí misma que no puede haber una diferenciación decisiva donde no tiene lugar un acto de separación que se refiera a un objeto caracterizado, por su parte, por diferenciaciones. En la referencia a las diferencias en lo social, la crítica de la crítica decide en forma de una duplicidad, pues ella intenta interrogar a las condiciones del desacoplamiento en relación con sus presupuestos. La crítica de la crítica es reflexiva porque ella relaciona, en la diferenciación, lo diferenciado con la diferenciación. En esta referencia de la diferenciación a lo diferenciado, la crítica de la crítica se hace reflexiva.

La crítica es, *en tercer lugar*, una empresa *comparativa*. Ella es comparativa porque establece una metodología de comparación de lo incomparable. La crítica de la crítica puede comparar lo incomparable en tanto puede mostrar ambas esferas separadas en su mutuo estar-referido y su mutua dependencia. Desde la perspectiva del Estado político, no se puede hacer una comparación con sus presupuestos, pues él solo se puede referir en forma de lo político y de lo jurídico a aquello que es diferente de lo político y de lo jurídico. Desde la perspectiva de la sociedad civil, no se puede producir ninguna comparación con los supuestos que la determinan, ya que ella solo se puede referir a lo político bajo la forma de lo particular y, por lo tanto, solo puede ser evaluada por lo político como lo devaluado. Esta evaluación es aquí devaluación, pues las reivindicaciones políticas particulares y los intereses individuales son rechazados por la universalidad de lo político. Solo la crítica de la crítica puede conocer y nombrar las remisiones recíprocas de estas esferas en su rechazo interno, toda vez que destaca la remisión necesaria que posibilita, en primer lugar, los rechazos y proscripciones de las reivindicaciones particulares.

La crítica es, *en cuarto lugar*, *inmanente*. La crítica de la crítica es inmanente porque no recurre a ninguna medida externa para el acceso normativo a la esfera política de racionalidad; ella deduce los criterios mismos, más bien, a partir de la determinación normativa de las prácticas sociales para interrogarlos con

respecto a su realización. Ella explicita las contradicciones que se encuentran ya en las esferas sociales, pero que no pueden ser articuladas suficientemente debido a que las formas de sustracción cognitivas en las referencias recíprocas entre la sociedad civil y el Estado político lo imposibilitan. La inmanencia de la crítica de la crítica remite, al mismo tiempo, a su trascendencia, ya que ella sobrepasa las contradicciones con la explicación de las contradicciones.

*En quinto lugar*, la crítica es *subversiva*. La crítica de la crítica representa una subversión, ya que se mantiene abierta a las diferenciaciones decisivas que van más allá de las separaciones separadas en lo social. Las separaciones en lo social se presentan como un corte quirúrgico, pues ellas son separadoras e incisivas (para otros significados de la circuncisión, véase Derrida, 1986). La crítica de la crítica se vuelve subversiva allí donde ella opera como «crítica de doble filo». En tanto y en cuanto la crítica de la crítica es de doble filo, ella no se deja ubicar más en uno de los lados de las diferenciaciones separadoras. El lugar de la incisión no se puede ya fijar en una ubicación. Es por ello que la crítica de doble filo no es simplemente incisiva y circuncidante, como los órdenes y organizaciones sociales de los que ella trata, pues no representa una sección, ni tampoco realiza un corte de su objeto. Ella es de doble filo, ya que su incisión no tiene un lugar simple; más bien, ella llama la atención sobre el mutuo estar-referido y la remisión dialéctica mutua de las esferas separadas una de otra.

En esta forma de la referencia, tal como se mostró, la referencia a lo social evidencia la sustracción constitutiva de las formas sociales en la interrelación entre la sociedad civil y el Estado político. Una de las instituciones remite a la otra y viceversa, sin que en este contexto de remisión se pueda mostrar la propia remisión. La crítica de la crítica se hace subversiva allí donde ella muestra la propia remisión de ambas esferas separadas que son rechazadas en lo social. Su capacidad de diferenciarse lleva a *diferenciaciones decisivas*, las cuales pueden mostrar formas de sustracción cognitiva con relación a su objeto, esto es, las cuales llevan a circuncisiones incisivas en lo social y, de esta manera, producen órdenes de subordinación unilaterales y estatutos asimétricos. Solo la crítica de doble filo sobrepasa los órdenes de circuncisión, pues ella se da por satisfecha en la representación de la sustracción de sus fundamentos, en la propia puesta en perspectiva intrasistémica.

## Bibliografía


BALIBAR, Étienne (2006). «Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität», en *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität* (pp. 13-48). Hamburgo: Hamburger Edition.

CARVER, Terrell (1998). *The Postmodern Marx*. Manchester: Machester University Press.

DERRIDA, Jacques (1986). *Schibboleth. Pour Paul Celan*. París: Galilée.

ENGELS, Friedrich (1962 [1845]). «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en *Karl Marx Frieridch Engels Werke. Band 21* (pp. 259-307). Berlín: Dietz.

FORST, Rainer (2003). *Toleranz in Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1963). «Naturrecht und Revolution», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (pp. 89-127). Frankfurt: Suhrkamp.

HOFMANN, Werner (2010). *Das Atelier. Courbets Jahrhundertbild*. Múnich: Beck.

HONNETH, Axel (2003). «Umverteilung als Anerkennung», en Nancy Fraser y Axel Honneth (eds.), *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse* (pp. 129-224). Frankfurt: Suhrkamp.

ISER, Wolfgang (1984). *Der Akt des Lesens*. Múnich: Fink.

KANTOROWICZ, Ernst (1994). *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Múnich: Klett-Cotta.

MARX, Karl (1981 [1843]). «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en *Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 1* (pp. 201-333). Berlín: Dietz.

— (1981 [1844]). «Zur Judenfrage», en *Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 1* (pp. 347-370). Berlín: Dietz.

MENKE, Christoph (2011). *Recht und Gewalt*. Berlín: August.

SCHILLER, Friedrich (2004). «Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen», en *Sämtliche Werke. Band V* (pp. 570-6669), edición de Wolfgang Riedel. Múnich: DTV.

SCHMITT, Carl (2009). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlín: Duncker & Humblot.

TAYLOR, Charles (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

WELLMER, Albrecht (1993). «Bedeutet das Ende des "realen Sozialismus" auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen (1990)», en *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (pp. 81-94). Frankfurt: Suhrkamp.

# DEUDA, PODER Y LA NORMATIVIDAD DE LA INTERDEPENDENCIA: DEBATES CONTEMPORÁNEOS Y EL JOVEN MARX*

*Federica Gregoratto*
*Universität St. Gallen, Suiza*

## 1. **Introducción. Expandiendo la deuda-crédito**

En la teoría política y social, los conceptos de «deuda» y «crédito» se han vuelto recientemente categorías clave para aprehender las actuales estructuras de poder y dominación. Aunque anteriormente las cuestiones sobre deuda y crédito, y sobre la relación acreedor-deudor, eran predominantemente un asunto de discusión dentro de áreas de investigación asociadas a la macroeconomía, la sociología y la antropología, ahora son debatidas desde una perspectiva más amplia e inclusiva, dirigida a elaborar una teoría filosófica de la deuda-crédito. Esta teoría se preocupa de cuestiones y problemas como las siguientes: ¿cuál es la naturaleza socioontológica de la deuda-crédito? ¿Qué clase de relaciones sociales y políticas implica la deuda-crédito? ¿En qué clase de moralidad, ética y concepción (o concepciones) de uno mismo y de la comunidad se basan esas relaciones?

En los actuales debates sobre la deuda-crédito, todas estas preguntas parecen estar fuertemente motivadas por intenciones críticas. Los recientes discursos sobre la deuda-crédito se presentan a sí mismos, principalmente, como críticas del capitalismo contemporáneo y genealogías problematizadoras de la subjetividad y la moralidad. Parece probable que la intención crítica que guía a estos discursos se arraigue en los intentos de cubrir y afrontar los mecanismos y consecuencias del capitalismo fi-

---

* Una versión de este trabajo fue publicada anteriormente en inglés como: «Debt, Power, and the Normativity of Interdependence: Current Debates and the Young Marx», en K. Boiveiri, E. Chaput y A. Theurillat-Cloutier (eds.), *Hegel, Marx and the Contemporary World*. Cambridge: ebook Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp. 219-243. Traducción del inglés de Sebastián León.

nanciero y su crisis actual. El caos económico que empezó en el año 2008 ha sido descrito como una «crisis con pleno derecho del capitalismo financiero» (Lapavitsas, 2009, p. 114), una crisis que fue precipitada por las deudas hipotecarias de los trabajadores más pobres de los Estados Unidos y que luego se tornó general debido al intercambio de deuda por las instituciones financieras transnacionales. Tal «incidente sin precedentes en la historia del capitalismo» (p. 144) se ha apoyado, como se expondrá con mayor detalle más abajo, en la formación y gobierno de una cierta forma de subjetividad, formas de vida y obligaciones ético-morales. Los sentimientos de culpa, de mala conciencia y de vergüenza pueden verse como ingredientes constitutivos de los procesos de formación de subjetividad inherentes al capitalismo «financiarizado».

Sin embargo, un discurso filosófico más amplio sobre la deuda-crédito se halla aún en sus inicios. Mucho más trabajo debe hacerse para poder delinear los apuntalamientos conceptuales tanto ontológicos como crítico-normativos de una investigación filosófica sobre la naturaleza de la deuda-crédito. Este ensayo busca ser una contribución a ese trabajo conceptual, enmarcando la cuestión de la naturaleza de la deuda-crédito como, paradigmáticamente, una *cuestión de poder.* Considero que esa elección conceptual permite recurrir a herramientas tanto socioontológicas como críticas para dirigirse a algunas de las cuestiones y problemas más relevantes que la teoría filosófica de la deuda-crédito tendrá que enfrentar.

En lo que sigue, introduciré, en primer lugar, el problema de la deuda-crédito refiriéndome a algunas de las principales voces de los debates recientes. En esta sección, me refiero a una perspectiva histórico-antropológica (Graeber) y a una político-económica (Lapavitsas), mientras que en la siguiente sección abordaré el esquema deleuziano y foucaultiano presentado recientemente por Maurizio Lazzarato. Tras señalar los problemas de la teoría de la deuda-crédito de Lazzarato, recurriré, en la tercera sección, al análisis del joven Marx sobre la relación acreedor-deudor. Examino esta relación, que podría llamarse *vínculo financiero intersubjetivo*, reconstruyendo la narrativa general de Marx sobre la normatividad social. Esta es la normatividad que gobierna las interacciones sociales y económicas que, bajo las condiciones capitalistas, consisten en estructuras de poder y dominación. Trataré de mostrar que el análisis de Marx provee

el punto de inicio más adecuado para enmarcar la cuestión de la deuda-crédito en términos de una relación de poder.

En una de las más populares publicaciones recientes dedicadas a este tema, a saber *Deuda: los primeros 5000 años* (Graeber, 2011), el antropólogo David Graeber sostiene que las relaciones de deuda-crédito no son, tanto desde un punto de vista estrictamente económico como desde uno sociocultural y ético, un rasgo exclusivo de nuestra actual sociedad capitalista. El autor afirma que el «dinero del crédito virtual» era, de hecho, la forma económica dominante durante la Era de los Primeros Imperios Agrarios (3500-800 a.C.). El mercado, como lo pensamos usualmente —es decir, como una red de transacciones interpersonales mediadas por dinero, dirigidas a la compra y venta de mercancías o servicios—, emergió después sobre la base de redes de crédito y relaciones de deuda ya establecidas. En su ambicioso esquema de la historia eurasiática en el curso de los últimos cinco mil años, Graeber muestra una amplia alternancia entre períodos dominados por dinero de crédito y períodos en los que dominan el oro y la plata, esto es, períodos en los que una gran suma de transacciones se llevaban a cabo con piezas de metal valioso pasando de mano en mano (2011, pp. 213 ss.). El período del Imperio Agrario fue seguido por la llamada Edad Axial (800 a.C. - 600 d.C.), en la que se dio el auge de la acuñación y el cambio general hacia los lingotes metálicos. La Edad Media (600-1450 d.C.), luego, fue un retorno hacia el dinero del crédito virtual. La Edad de los Imperios Capitalistas, que según Graeber se inicia alrededor del 1450 con un retorno planetario masivo hacia los lingotes de oro y plata, tendría su fin en 1971: en ese año, Nixon anunció que el dólar estadounidense ya no sería reembolsable en oro. Esto marcó el inicio de la fase actual, el «Imperio de la Deuda», como Graeber lo llama pintorescamente, que está dominado nuevamente por el crédito virtual.

Graeber delinea críticamente la originalidad de la presente situación. Mientras que los efectos destructivos de las relaciones de deuda-crédito podían ser minimizados y compensados en las economías de deuda del pasado por «instituciones omniabarcantes preparadas para imponer algún tipo de control social sobre las consecuencias humanas del espiral de deuda», la tendencia hoy en día es la opuesta. Las instituciones universales que han emergido —el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, corporaciones e instituciones financieras— se han pre-

ocupado más por reforzar las deudas y proteger los intereses de los acreedores en contra de los deudores, dejando a las naciones más pobres «encerradas en una suerte de peonaje permanente por deudas» (Graeber, 2009, p. 130).[1] Más precisamente, Graeber habla en contra del cautiverio de los países pobres por el Fondo Monetario Internacional, el cual se alza sobre la cima de una gran burocracia global emergente (las Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y otras uniones y organizaciones comerciales) «creadas en gran medida bajo el patronazgo estadounidense» (2011, p. 368).[2]

Con esta amplia reconstrucción histórico-antropológica, Graeber pretende esbozar un esquema de las relaciones económicas y, en general, sociales dirigida hacia la superación de la unilateralidad tanto de los llamados «metalistas», que apoyan la *teoría mercantil del dinero*, como de los llamados «cartalistas», que promueven una *teoría crediticia del dinero*. De acuerdo con la primera, que apareció por primera vez con Adam Smith y que hasta hace poco habría sido dada por sentada por la mayoría de economistas ortodoxos, el dinero habría surgido como un medio para superar los inconvenientes del trueque y, de esa manera, se habría establecido, al mismo tiempo, en primer lugar, como un medio universal de intercambio y como un medio de pago (Jevons, 1920 [1875]; Menger, 1892). De acuerdo con los cartalistas, por el contrario, el dinero surgió de las instituciones públicas que necesitaban calcular y organizar obligaciones sociales alrededor de un centro político. En la visión paradigmática de Knapp, el dinero es una convención legal del valor impuesta por el Estado. Emergió, en primer lugar, como una unidad de cuenta (y solo en segundo lugar como un medio de pago), esto es, como un medio para evaluar y recaudar impuestos ([2013 [1905]). En palabras de Mitchell Innes, uno de los autores más represen-

1. En un artículo escrito justo antes de que estallara la crisis, Lapavitsas se lamentaba, por el contrario, por la falta de instituciones globales preparadas para dirigir adecuadamente «el poder del dinero alrededor del mundo», causando así «gigantescas convulsiones económicas y sociales», pero, al mismo tiempo, «una llamada a la acción a aquellos que se oponen al capitalismo» (2006, p. 153).

2. Como Graeber muestra, sin embargo, el «imperialismo de la deuda» ejercido por los Estados Unidos ha llevado a un crecimiento exponencial de las deudas de Estados Unidos requeridas para financiar su poderío militar. Estas deudas, en la forma de bonos de la tesorería de los Estados Unidos, actualmente son debidas principalmente a China (2011, pp. 369 ss.).

tativos en esta tradición, «el crédito y solamente el crédito es dinero» (1913, p. 392; 1914).[3] Por su parte, Graeber rehúsa escoger entre una u otra aproximación. En lugar de eso, propone pensar las relaciones económicas y sociales en general como una complicada mezcla de transacciones despersonalizadas reguladas por la lógica abstracta del mercado, e interacciones cuyos resultados son principalmente determinados por la voluntad y los intereses del actor más poderoso —que es usualmente un centro político que concentra el poder político sobre sí mismo, por ejemplo, el Estado moderno (Graeber afirma que los mercados y Estados son entidades que se implican y requieren recíprocamente; 2011, p. 71)—. Más aún, según Graeber, la naturaleza de la deuda-crédito debe ser concebida normativamente como de doble cara. Por un lado, implica obligaciones dirigidas, al menos en principio, hacia el apoyo y la ayuda mutuas: los deudores y acreedores participan en intercambios personales que pueden funcionar, de hecho, únicamente sobre la base de confianza recíproca y una cierta forma de reconocimiento. Por otro lado, tal como atestigua la presente escala global, las relaciones de deuda-crédito también dan lugar a jerárquicos y violentos ejercicios de poder que empujan a los actores hacia las posiciones de amo y esclavo.

Con un trasfondo teórico muy diferente,[4] Lapavitsas desarrolla un diagnóstico crítico de la presente situación y, más pre-

---

3. Otros dos autores en esta tradición son Joseph Schumpeter (1934) y John Hicks (1967), quien argumenta que las interacciones económicas fundamentales no se basan en el dar y recibir de intercambios equivalentes, sino más bien en las promesas de pagar que están arraigadas en relaciones de confianza, poder y costumbres sociales. Para una reconstrucción breve, pero más detallada, de las distintas conceptualizaciones del dinero, véase Lapavitsas (2013, pp. 74 ss.).

4. Lapavitsas está interesado en la cuestión de la deuda-crédito y en la teoría crediticia del dinero desde un punto de vista marxista. En diferentes escritos ha intentado desarrollar e integrar la teoría marxista del dinero con una teoría capitalista del crédito que debería elaborar y completar los análisis de Marx sobre las diferentes formas de dinero y sus diferentes funciones —dinero mercantil, dinero de crédito privado, dinero de los bancos centrales, dinero mundial— (Lapavitsas, 1991; 2003, capítulos 3 y 4; 2013, pp. 82 ss.). Ingham, quien defiende una teoría del dinero que ha sido muy influyente para la reconstrucción de Graeber (Ingham, 2004) ha criticado a Lapavitsas por enfocarse excesivamente en el dinero mercantil, dejando de lado el dinero de crédito y las relaciones sociales inherentes al dinero basadas en «la promesa de pagar» (Ingham, 2001). En su respuesta a Ingham, Lapavitsas argumenta que aquel tiene razón en afirmar que el «dinero en general» es constituido por relaciones sociales, pero que estas relaciones no deben concebirse *únicamente* como de deuda-crédito (Lapavitsas, 2005).

cisamente, de las maneras en las que las economías capitalistas maduras han sido financiarizadas. Lapavitsas recoge principalmente la idea de la «expropiación financiera», la cual designa el proceso de extraer ganancias financieras directamente de los ingresos personales de los trabajadores estadounidenses, incluyendo a los más pobres. La tendencia fundamental que ha llevado a la reciente crisis «presupone la creciente participación de trabajadores en los mecanismos de las finanzas para satisfacer necesidades básicas como viviendas, educación, salud y provisión para la vejez. Solamente entonces los bancos podrían extraer ganancias significativas directamente de los pagos y salarios» (2009, p. 129). Aunque el mercado *subprime* no era *per se* lo suficientemente grande para amenazar las finanzas globales, tuvo un impacto masivo en tanto iba acompañado por el crecimiento de la banca de inversión, especialmente a través de la llamada titulización de hipoteca. La titulización, a grandes rasgos, consiste en parcelar las hipotecas en pequeños montos, colocarlos en compuestos más grandes y vender los lotes como nuevos títulos. Las parcelas de deuda *subprime* se vieron incrustadas en títulos poseídos por instituciones financieras alrededor del mundo (p. 117). La crisis que emergió tras el agotamiento del *boom* de viviendas en el año 2006 paralizó el sistema financiero «e interrumpió progresivamente la verdadera acumulación» (p. 117). El caos empezó como una escasez de liquidez en el mercado de dinero interbancario y se convirtió, gradualmente, en una crisis de solvencia. Esto se debió a que los bancos de Estados Unidos y otros lugares tenían demasiados títulos respaldados con hipotecas o tenían que apoyar a instituciones financieras que las poseían. En la medida en que se alzaba el fracaso hipotecario, los títulos se hicieron invendibles y la solvencia bancaria se puso en duda (p. 121). Los gobiernos se vieron forzados a intervenir para rescatar a los bancos, puesto que la intervención de los Bancos Centrales, aunque muy extendida, no resultaba efectiva (Dienst, 2011, capítulo 1).

La reconstrucción crítica de Lapavitsas de la financiarización como expropiación (para una versión más completa y refinada de esta crítica, véase Lapavitsas, 2013), la cual se apoya íntegramente en un marco político-económico, está basada en la presuposición central de que la estructura de dominación que caracteriza al régimen capitalista actual debe concebirse a lo largo del eje vertical que conecta la totalidad del sistema global

de finanzas, apareciendo como una esfera independiente, automatizada y objetiva de mecanismos y prácticas,[5] con los trabajadores individuales subyugados a ella. En su obra reciente, como veremos en la siguiente sección, Maurizio Lazzarato propone un modelo conceptual alternativo para analizar los modos de sujeción que están en juego en el capitalismo contemporáneo. Él piensa la sujeción no principalmente en el eje de una dominación vertical (expropiación), sino como un haz de prácticas, estrategias, técnicas, dispositivos, «axiomas» —o «axiomáticas»— (2013, p. 122) que moldea y gobierna el modo principal de subjetividad, esto es, el del «hombre endeudado».

## 2. **Sujetos de deuda**

De acuerdo con el argumento que Lazzarato presenta primero en *La fábrica del hombre endeudado* (2011) y luego en *El gobierno del hombre endeudado* (2013), el vínculo social básico en el capitalismo contemporáneo es la deuda-crédito. La relación social básica que caracteriza a las sociedades capitalistas es el vínculo financiero. El principal punto de partida de Lazzarato para problematizar la relación de deuda-crédito es la interpretación que Gilles Deleuze hace de Nietzsche, según la cual este «ve el arquetipo de la organización social en el crédito antes que en el intercambio» (Deleuze, 1983 [1962], p. 135).[6] Esta tesis tiene dos consecuencias importantes. Por un lado, de manera similar tanto a la teoría crediticia del dinero como a la reconstrucción de Graeber, esta tesis sugiere concebir «la economía y la sociedad sobre la base de *asimetrías de poder* fundamentales y no sobre un intercambio comercial que deba implicar o presuponer igualdad» (Lazzarato, 2011, p. 33). Por otro lado, sugiere una visión de la economía que se centra en su

5. El sistema financiero, principalmente regulado por los bancos centrales, parece completamente desacoplado de los procesos de toma de decisión y revisiones democráticos, sin embargo, la clase capitalista continúa «aplicando presión al banco central de miles de maneras furtivas. Así pues, el fideicomiso social invertido en el banco central se moviliza en interés del capital» (Lapavitsas, 2006, p. 134).

6. En un artículo posterior, Deleuze afirma explícitamente que el capitalismo actual puede ser comprendido mejor centrándose en la condición del «hombre endeudado» (1992, p. 6).

lado subjetivo: así, la deuda es vista como una relación económica, la cual, para persistir, debe moldear y controlar la subjetividad del hombre (y mujer) endeudado y una correspondiente forma de vida. La «producción» de sujetos y formas de vida, esto es, la producción primaria que subyace a la producción de todas las otras mercancías y la asienta, es parte fundamental de la infraestructura económica (p. 34).

Lazzarato define el vínculo de la deuda-crédito como una «relación de poder universal» (p. 34) que se establece entre uno que es (o siente, o cree ser) obligado a pagar sus deudas y uno que espera que sus préstamos o créditos sean pagados y que, además, espera beneficiarse de los intereses sobre ellos (p. 24). Esta forma de arreglo económico, esto es, esta manera de conseguir los medios para satisfacer la propia necesidad de funcionar efectivamente, requiere una forma específica de subjetividad, la subjetividad de quien se siente culpable por haber incurrido en la deuda y obligado a hacer cualquier cosa para poder pagarla.

Sucede que el énfasis de Lazzarato en la formación exclusiva del hombre endeudado es unilateral. Creo que es importante —por razones que serán aclaradas más adelante— señalar que esa subjetividad tiene otra faz especular, la del hombre *prestamista*. El arreglo económico puede funcionar en tanto que presupone a un acreedor que piensa que está justificado esperar una ganancia de esta relación y que sería ingenuo simplemente ayudar a un compañero necesitado.[7]

Lazzarato hace uso de una idea general de la deuda-crédito como su principal herramienta conceptual para desarrollar la crítica de la fase actual del capitalismo, es decir, el «neoliberalismo». Como él lo ve, el neoliberalismo corresponde, a grandes rasgos, con el proceso de convertir la deuda pública o estatal en privada, o en deuda de consumidor. Así, los individuos, los hombres y mujeres endeudados, deben asumir los costos y riesgos externalizados por el Estado y las corporaciones. Este es el proceso, empezado en la década de 1970, que promueve el surgimiento de los mercados financieros, es decir, de los mercados que convierten el crédito en su mercancía más valiosa. La prin-

7. Esta otra faz de la subjetividad acreedor-deudor debería llamarse «actor prestamista, o sujeto» y no «hombre», en tanto que puede ser representada —y suele serlo— por actores supraindividuales como bancos, institutos de crédito y otros actores financieros.

cipal contradicción que marca la fase actual del capitalismo puede enmarcarse de la siguiente manera: por un lado, la deuda-crédito se ha vuelto un sustento vital del capitalismo, puesto que el intercambio financiero representa la principal oportunidad para hacer ganancias elevadas en los intercambios capitalistas. Por otro lado, el «bloque de poder financiero» (Lazzarato, 2011, p. 99) (las agencias de tasación, inversionistas financieros, instituciones como el Fondo Monetario Internacional) pone a los actores endeudados (Estados soberanos e individuos) bajo una presión masiva. Los actores endeudados permanecen bajo el imperativo categórico de pagar, o al menos de reducir sus deudas.

De este modo, la principal contradicción del capitalismo puede plantearse como la contradicción entre el imperativo económico de hacer la mayor ganancia posible, que hoy en día implica la continua e implacable circulación y reproducción de las deudas y el crédito, y el imperativo subjetivo del pago de deudas para poder cumplir con las obligaciones morales hacia los acreedores, esto es, honrar la promesa hecha al recibir dinero prestado (Lazzarato, 2013, p. 72). Uno podría, entonces, enmarcar dichas contradicciones de la siguiente manera: por un lado, si las deudas fueran reembolsadas íntegramente, el mercado financiero se extinguiría; por otro lado, sin embargo, si los deudores se rehusaran a mantener sus promesas, el sistema también colapsaría (y el capitalismo sería superado). El imperativo de reembolsar las deudas se vuelve particularmente irresistible, afirma Lazzarato siguiendo a Nietzsche y a Deleuze, en la medida en que adquiere una connotación *moral* que se arraiga en el sentimiento de culpa por haber incurrido en la deuda y, consecuentemente, en la compulsión que lleva al sujeto a hacer lo necesario para no traicionar la confianza del acreedor. Como afirma Deleuze al discutir la segunda parte de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, «el dolor del deudor es internalizado, la responsabilidad por la deuda se convierte en un sentimiento de culpa» (Deleuze, 1983 [1962], p. 142).[8] Ser culpable es una condición que, a diferencia de simplemente estar económica o materialmente endeudado, no puede ser revertida o modificada fácilmente. Como resultado, la deuda-crédito se convierte en la relación en-

8. De acuerdo con Nietzsche, el concepto moral central de la «culpa» (en alemán *Schuld*) tiene su origen en el «muy material concepto de "adeudar"» (en alemán *Schulden*), véase Nietzsche (1996 [1887], p. 44).

tre un deudor que nunca terminará de pagar y un acreedor que nunca dejará de utilizar los intereses de la deuda.[9]

El principal logro filosófico de la aproximación de Lazzarato a la deuda, me parece, es que enmarca la cuestión de la deuda-crédito en términos de una *relación de poder*, que es «una de las más importantes y universales en el capitalismo moderno» (Lazzarato, 2011, p. 30). Pero, ¿qué significa poder en este contexto? La comprensión del poder de Lazzarato trata de combinar sobre todo intuiciones deleuzianas y foucaultianas. En pocas palabras, para Deleuze y Guattari el dinero de crédito es el poder de decidir sobre la futura producción, de reconfigurar relaciones económicas y sociales, la división del trabajo, así como las funciones y roles establecidos: «El poder es sobre todo poder de controlar y prescribir ejercido a través de del poder de destrucción/creación del dinero» (Lazzarato, 2011, p. 73). Esta idea del poder se inspira, al menos parcialmente, en el análisis del capital financiero de Marx en el tercer libro de *El capital*. Marx se refiere aquí al «capital financiero», que emerge a través del crédito, como una «masa concentrada y organizada, puesta bajo el control de los banqueros» (1991, p. 491). El dinero de crédito «ofrece al capitalista individual [...] un *absoluto control* sobre el capital y la propiedad de otros, [...] y, por medio de esto, *control sobre* el trabajo de otras personas. Es una disposición sobre el capital social, más que sobre el propio, que le da dominio sobre el trabajo social» (p. 570).[10] Como enfatiza Lazzarato, el capital financiero impera sobre otras formas de capital —capital comercial e industrial— (sobre este punto, véase la convergencia con

9. Es importante señalar que, en la concepción de Nietzsche, la producción de una subjetividad moral se arraiga en una relación material, económica, que está legalmente regulada: «Es en esta esfera, en las obligaciones legales, entonces, que el mundo conceptual moral de la "culpa", "conciencia", "deber", "deber sagrado", se origina» (1996 [1887], p. 46). La forma subjetiva involucrada en vínculos sociales basados en la deuda-crédito es, en primer lugar, una subjetividad *legal*: «La forma fundamental de compra, venta, intercambio y acuerdo» se arraiga en las relaciones acreedor-deudor y, por esta razón, presupone «sujetos legales» (p. 45). Esto quiere decir que hay un tipo de orden legal establecido preparado para castigar duramente a quienes no pagan sus deudas.

10. El dinero concentrado en el banco es dinero «potencial», a diferencia del capital industrial, que es dinero actual. El dinero en los bancos representa la riqueza futura, es decir, la posibilidad de elecciones y decisiones sobre las futuras relaciones de producción y poder.

Lapavitsas, 2013, capítulo 5). Tal forma omniabarcante de capital puede entenderse como un tipo de poder de segundo orden que regula, dispone y ejerce poder sobre el flujo global de (crédito-)dinero, transformando, creando y destruyendo relaciones de poder particulares entre ciertos actores —élites, grupos sociales, individuos— (Lazzarato, 2013, p. 121): «El capitalismo contemporáneo [...] designa nuevas relaciones de poder, cuya cartografía es mapeada por las políticas monetarias, fiscales y financieras que constituyen la verdadera política del capital» (p. 126).

Este «súper»-poder, o poder de segundo orden (estos no son los términos que usa Lazzarato), de disponer sobre las relaciones sociales y económicas se disemina y refuerza, diríamos, a través de una red de discursos, prácticas y estrategias. La subjetividad del hombre (y mujer) endeudado y las correspondientes normas y formas de vida se producen y reproducen en esta red. Particularmente, Lazzarato piensa en el poder subjetivante de la deuda-crédito como una «gubernamentalidad autoritaria» (p. 139). El punto de partida aquí es la idea de *gubernamentalidad* de Foucault, la cual denota «el conjunto formado por instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten la existencia de esta específica aunque compleja forma de poder, que tiene como su objetivo a la población, como su principal forma de conocimiento a la economía política, y como sus medios técnicos esenciales a los aparatos de seguridad» (Foucault, 1991, p. 102). La gubernamentalidad es un modo de poder que se apoya tanto en «aparatos gubernamentales» como en «un complejo total de *savoirs*» —pero también denota los procesos en los que estos aparatos y discursos, u órdenes de saber, se han establecido desarrollándose y diferenciándose de los anteriores— (p. 103; sobre la genealogía de distintos modos de poder discutidos en la obra de Foucault, véase Nealon, 2008). De acuerdo con Lazzarato, el tipo particular de gubernamentalidad que produce, regula, controla y conduce la subjetividad del hombre endeudado depende fuertemente de ejercicios violentos y coercitivos del poder (Lazzarato, 2013, p. 139).[11]

---

11. Lazzarato afirma aquí que el neoliberalismo no consiste en un modo de gobierno que pueda ser descrito, como hacen algunos intérpretes, como poder débil o «terapéutico», «uno que legitima su autoridad con afirmaciones de benevolencia, conocimiento o incluso el empoderamiento de aquellos cuya conducta dirige» (McFalls y Pandolfi, 2014, p. 173).

El propósito general de Lazzarato es combinar el marco deleuziano con la idea foucaultiana multifacética del poder gubernamental, con el fin de esbozar una teoría de la deuda como una teoría crítica del capitalismo neoliberal. El problema principal con esta propuesta consiste, sin embargo, en la ambigüedad de la noción de poder que se usa para presentar la relación deuda-crédito como una «relación universal de poder». Pueden discernirse dos vectores principales en la investigación de Lazzarato. Por un lado, a raíz del modelo deleuziano-foucaultiano, su sugerencia es concebir la relación deuda-crédito como un complejo haz de prácticas, aparatos y formas de racionalidad que moldean y controlan la llamada subjetividad del hombre endeudado, el sujeto de la deuda. Esta dimensión del poder puede concebirse como supra-individual, objetiva y ontológica —esto es, como una dimensión de segundo orden que determina, ordena y ajusta luchas de poder particulares y relaciones de dominación y opresión—. Por otro lado, Lazzarato delinea el vínculo social básico del capitalismo neoliberal como una dimensión intersubjetiva, esto es, como una relación entre acreedores —el llamado bloque de poder financiero o neoliberal— y deudores —individuos o colectivos—. De acuerdo con este segundo vector del análisis de Lazzarato, los primeros parecen ejercer el poder unilateralmente sobre los últimos. Ciertamente, la teoría de Lazzarato apunta a combinar ambas formas de comprender el poder, la supraindividual y ontológica con la intersubjetiva. No es suficientemente claro, no obstante, cómo supone que esto se haga.

Lazzarato afirma que el capital financiero no es un «poder subjetivo», es decir, no es ejercido por una clase particular o grupo. Sin embargo, el poder incorporado en el régimen de la deuda-crédito tampoco es un «poder impersonal, automático» (Lazzarato, 2013, p. 136). La estructura financiera en las sociedades neoliberales parece concebirse desde una mirada de dos ángulos: por un lado, se presenta como «deuda-crédito» en general, es decir, como una amalgama de prácticas, estrategias, formas de conocimiento y mecanismos que hacen y gobiernan sujetos y normas; por otro lado, se presenta como una relación de «deudores-acreedores», es decir, como una relación en la que los acreedores dominan sobre los deudores. Las preguntas, las cuales permanecen sin responder en el trabajo de Lazzarato (a la fecha), parecen ser las siguientes: ¿cómo interactúan estas dos dimensiones? ¿Cómo pueden pensarse juntas? O, más

precisamente: ¿cómo se ejerce el poder inherente a la relación deuda-crédito?

Sostengo la idea de que la deuda-crédito debe ser analizada, como hace Lazzarato, en términos de ejercicios de poder. Ahora quisiera aproximarme a ella apoyándome en las herramientas conceptuales desarrolladas por el joven Marx. Considero que la concepción de Marx del vínculo social básico y su normatividad interna, es decir, el vínculo de interdependencia entre seres humanos, es útil para comprender mejor la deuda-crédito como una relación de poder.

## 3. **El vínculo intersubjetivo financiero: interdependencia y poder**

Como ya he mencionado, en el tercer volumen de *El capital*, Marx presenta el poder del capital financiero, esto es, el poder del dinero de crédito, como una relación vertical. Conecta una dimensión objetiva, supraindividual (dinero de crédito) con relaciones de trabajo. Como deja claro Lapavitsas en sus análisis sobre financiarización, este paradigma puede ser útil para identificar las maneras en que la «clase trabajadora» es globalmente explotada. En la aproximación marxista de Lapavitsas, el objeto de la dominación financiera se identifica claramente recurriendo a la noción clásica de clase, en lugar de a la noción más general de «hombre endeudado», que no tiene un contorno social bien definido y que, en opinión de Lazzarato, parece incluir a toda la raza humana (Lazzarato, 2011, p. 7).

En un texto escrito en 1844, «Comentarios sobre James Mill», Marx sugiere una elaborada aproximación a la cuestión de la deuda-crédito que permite tanto una perspectiva sobre la subjetividad moral como una perspectiva sobre la relación de poder implicada en ella. Para hacer esto, Marx se concentra, en primer lugar, en el vínculo social financiero como un vínculo *intersubjetivo*. Su punto de partida es la relación «entre hombre y hombre», la cual examina para poder entender por qué y cómo tal relación puede presentarse, en el capitalismo, como una relación enajenada. Lazzarato, ciertamente, dedica páginas esclarecedoras al extracto de Marx sobre Mill, pero me parece que no le saca todo el provecho en lo que respecta a la comprensión de la deuda-crédito específicamente como una relación de poder (Lazzarato, 2011, pp. 54 ss.).

Como es bien sabido, el extracto sobre Mill y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* se preocupan principalmente por un diagnóstico crítico de la enajenación. Según Marx, la enajenación refiere a cuatro dimensiones: enajenación de un trabajador de su producto, enajenación del trabajo del acto de producción, enajenación del trabajador de su ser genérico, y enajenación del trabajador de los otros seres humanos (Marx, 1975*b*, p. 77). De acuerdo con las intuiciones ético-críticas que Marx desarrolla en estas páginas, la enajenación de los trabajadores de sus productos y de sus actividades productivas debe diagnosticarse como mala, como patológica, puesto que tiene repercusiones sobre la *naturaleza esencial* del hombre, que es esencialmente una naturaleza social o «comunal». La perversión de la propia naturaleza del hombre coincide con la enajenación de los trabajadores tanto del ser genérico como de otros seres humanos. Como escribe Marx, «la enajenación del hombre, y de hecho toda relación en la que el hombre se halla consigo mismo, se realiza y expresa en *primer lugar* en la relación en la que se halla un hombre con otros hombres» (p. 77, las cursivas son mías). En la primera parte del extracto sobre Mill, Marx se centra precisamente en la deuda-crédito como este tipo de relación de hombre-a-hombre y la diagnostica como una forma *inmediata* de enajenación.

En el sistema de crédito, para empezar, la interacción hombre-a-hombre *parece* no estar mediada por mercancías y dinero, parece ser otra cosa que una relación de intercambio; más bien, el potencial deudor se aproxima directamente al acreedor para pedir lo que necesita. En la relación acreedor-deudor, Marx dice, «*parece* como si el poder de la fuerza enajenante, material, se rompiera, la relación de auto-enajenación se aboliera y el hombre tuviera una vez más relaciones humanas con el hombre» (1975*a*, p. 212). El regreso del *hombre a sí mismo y por tanto a otros hombres* es, sin embargo, una mera ilusión, una mera apariencia: «la auto-enajenación, la deshumanización, es aun más infame y extrema porque su elemento ya no es la mercancía, metal, papel, sino la existencia moral del hombre, las más recónditas profundidades de su corazón, y porque bajo la apariencia de la confianza del hombre en el hombre está la cima de la desconfianza y la completa enajenación» (p. 212).

¿Qué significa que el «elemento», el medio de la enajenación del hombre de sí mismo y de los otros, corresponda con la exis-

tencia moral y social del hombre? La enajenación consiste, para decirlo brevemente, en la *perversión*, la distorsión de la *relación de reconocimiento* que mejor define la naturaleza humana. En la descripción de la relación deudor-acreedor como una *relación de reconocimiento*, el reconocimiento es definido como el *contenido* de la confianza. La confianza es concedida al deudor al entregarle una cierta cantidad de valor. El acreedor reconoce al deudor como un buen hombre, es decir, como alguien que será capaz de pagar.

El caso más paradigmático es el caso del hombre rico que da crédito a un hombre pobre a quien reconoce como «trabajador y decente» (p. 215). En este caso, la vida, los talentos, todas las virtudes sociales, el contenido de la actividad vital del hombre pobre cuentan como una garantía del reembolso (por supuesto, el acreedor posee, además de una garantía moral, la garantía de la coacción legal). El crédito, afirma Marx, «es el juicio económico sobre la moralidad de un hombre. En el crédito, el hombre mismo, en lugar del metal o el papel, se ha vuelto el mediador del intercambio» (p. 215), lo que equivale a decir que se ha vuelto personalmente el modo de existencia del capital y el interés. La individualidad humana y la moralidad se han vuelto objeto de comercio y la materia en la que el dinero existe. Son la «existencia personal» del hombre, su «carne y sangre», su «virtud social e importancia» las que constituyen la forma material, corpórea, del espíritu del dinero (p. 215).

La naturaleza del sistema de crédito, es decir, la enajenación (del hombre de sí mismo, del hombre del otro hombre) realiza una doble operación. Por un lado, agudiza la antítesis entre los capitalistas y los trabajadores, o entre los grandes y pequeños capitalistas; de hecho, el crédito suele darse solamente a quien ya es rico (y por tanto confiable) y representa una nueva oportunidad de acumulación para el «hombre rico». Por otro lado, cuando el crédito se entrega al hombre pobre, este se vuelve dependiente del hombre rico, no solo por el crédito que el hombre pobre necesita, sino también por el hecho de que el hombre rico juzga su entera existencia moral y social (p. 216). En este segundo caso, «mutuo disimulo, hipocresía y mojigatería son llevados al extremo» (p. 216). De hecho, para ser considerado como alguien que merece confianza o reconocimiento, el pobre es forzado a falsificarse, «debe convertirse a sí mismo en una moneda falsa». La relación hombre-a-hombre se vuelve entonces un objeto de co-

mercio, un objeto de mutuo engaño y abuso: la desconfianza se vuelve la base de la confianza económica. Para obtener el crédito que necesita, uno tiene que ser reconocido como una persona confiable; podría decirse que uno tiene que exhibirse y «venderse» a sí mismo como alguien que es lo *suficientemente moralmente bueno* para honrar su deuda.

Debido a la facticidad del sistema de crédito, el reconocimiento moral del hombre, así como la confianza en el Estado, etc., toma la forma del crédito; el secreto contenido en la mentira del reconocimiento moral, la inmoral vileza de esta moralidad, así como la mojigatería y egoísmo de esa confianza en el Estado, se hacen evidentes y se muestran por lo que realmente son (p. 216).[12]

En estas pocas pero densas observaciones, Marx sugiere, como lo hace Graeber también, que la deuda-crédito implica una doble dinámica. Por un lado, implica que el deudor y el acreedor están envueltos en una relación en la que cada uno reconoce al otro como una persona particular, como dueño de necesidades y deseos. Por otro lado, este reconocimiento se convierte en una forma de manipular al otro para obtener lo que necesita. Bajo las condiciones capitalistas, esta ambivalencia se establece como *una relación de poder*; el momento del reconocimiento se reduce a un mero medio para ejercer poder.[13]

Ahora bien, ¿qué tipo de concepción del poder está en juego aquí? Después de unas cuantas páginas, desgraciadamente, Marx deja de hablar abruptamente sobre la deuda-crédito y procede a hacer un análisis crítico de lo que, según él, representa la forma más fundamental de relación para la economía política, esto es, «la relación del hombre con el hombre como si fuera la de una propiedad con un propietario» (1975*a*, p. 217). En lo que sigue, trataré de derivar de este tipo de relación una concepción del poder que podría ser útil para entender el vínculo financiero intersubjetivo.

---

12. Más aún, el Estado mismo llega a ocupar el mismo lugar que el hombre pobre: «en el juego con los títulos de gobierno se ve cómo el Estado se ha convertido en un juguete de los empresarios» (Marx, 1975*a*, p. 216).

13. Como Graeber también parece sugerir, este hecho no descarta la posibilidad de que bajo condiciones no-capitalistas el vínculo de acreedor-deudor pueda concebirse y practicarse como otro tipo de relación, es decir, como algo que pudiera actualizar, en lugar de pervertir, la «naturaleza comunal» de los seres humanos. Desafortunadamente, no es posible abordar esta cuestión aquí.

Las relaciones sociales mediadas por la propiedad privada son relaciones de intercambio. En el intercambio, el producto del trabajo de uno, que en principio debería ser entendido como propiedad privada, se enajena, es decir, es entregado a otro. En la transacción económica mediada por el dinero, la propiedad enajenada —el producto del trabajo de uno que entra al intercambio— asume una forma enajenada en tanto que se transforma en valor de cambio (p. 219). El dinero del intercambio es, entonces, el mediador que se ha vuelto *independiente* de las partes mediadas, esto es, de los actores del intercambio. Así, el mediador, el dinero, se convierte en el «*poder* real sobre aquello que media» (p. 212). El dinero representa «la completa dominación de la cosa enajenada sobre el hombre» (p. 221). Marx también dice aquí que mientras mayor y más desarrollado parece estar el poder social en la relación de propiedad privada, más *egoísta*, *asocial* y *enajenado* de su propia naturaleza se vuelve el hombre (p. 220).

La enajenación, la distorsión de la naturaleza social o comunal del hombre, debe ser entendida entonces como implicando y generando poder. La mayor dificultad en este punto es comprender el poder al mismo tiempo desde una perspectiva intersubjetiva y desde una perspectiva objetiva. Por un lado, el poder es ejercido entre actores: cada uno participa en relaciones de poder en tanto que trata de hacerse independiente de los otros, mientras trata de hacer a los otros dependientes de él. Al mismo tiempo, el poder, o dominación, es ejercido por la dimensión objetiva y mediadora del dinero y el valor sobre los actores sociales concretos, propietarios y trabajadores. Este es el poder de «algo enajenado», esto es, de algo que se ha vuelto «independiente» del productor (Marx, 1975*b*, p. 272). En las siguientes páginas, trataré de clarificar esta doble dimensión del poder en tanto arraigado en la disrupción del vínculo esencial de interdependencia entre seres humanos.

Cuando introduje la relación deudor-acreedor como una relación de enajenación inmediata, dije que esa enajenación debe definirse como la perversión de una relación de reconocimiento. También he citado a Marx refiriéndose a dicha perversión con la expresión fuertemente normativa de una «farsa de reconocimiento moral» (1975*a*, p. 216). El reconocimiento pervertido es una «farsa» porque fuerza a los seres humanos a hacerse reconocibles como deudores confiables, esto es, como sujetos que son capaces de pagar. ¿Desde qué punto de vista crítico puede Marx

decretar la incorrección de tal forma de reconocimiento? La interpretación de Michael Quante del joven Marx como un *esencialista ético* ofrece una respuesta convincente a esta pregunta. De acuerdo con la lectura de Quante, la *realización de la esencia de los seres humanos* es un bien éticamente significativo (2011, pp. 246 ss.). La esencia del ser humano, lo que Marx llama naturaleza social o comunal, puede describirse como dependiente de una «gramática social de reconocimiento» que es bastante diferente del reconocimiento pervertido expresado por y en la relación de deuda. La naturaleza comunal del ser humano, que se manifiesta en las relaciones de reconocimiento, puede definirse mejor como una «interdependencia».

Los hombres (y mujeres) están vinculados en relaciones de interdependencia puesto que, a grandes rasgos, se necesitan mutuamente para la realización de sus necesidades y deseos. La producción y el intercambio —las relaciones económicas— apuntan precisamente a esta realización. Si la necesidad de cada ser humano es «reconocida como fin en sí misma» y si la «necesidad de otro» cuenta como «un motivo intrínseco de interacción», la esencia de la naturaleza humana, la interdependencia, se ve realizada. Marx se refiere a la realización de tal «naturaleza humana comunal» como una forma de producción que es llevada a cabo por seres humanos (1975*a*, p. 227). En la forma humana de la producción, cada actor «sería reconocido y percibido» por el otro «como un complemento de tu propia naturaleza esencial y como una parte necesaria de ti mismo» (p. 228).

De acuerdo con el diagnóstico crítico de Marx, sin embargo, en la esfera de la propiedad privada y el intercambio tal como se realiza bajo el capitalismo, tal esencia «se pervierte en su contrario y radica precisamente en la independencia de ser un propietario o un participante en el mercado» (Quante, 2011, p. 258). Si uno olvida, elimina o, por alguna razón, no es consciente de la *esencialidad* de la interdependencia, uno se convierte en un propietario privado *independiente* o en un participante *independiente* en el mercado. Un actor independiente mercantil es alguien que no reconoce al otro como un actor con necesidades, en el sentido de considerar las necesidades y los deseos del otro como motivos para actuar económicamente (producir, intercambiar).

El actor independiente que no reconoce las necesidades de otro llega a ocupar una posición de poder. Si leo a Marx correctamente, es precisamente debido a este *olvido* de la esencial in-

terdependencia humana que el poder objetivo del dinero puede surgir. La esencia del dinero es, de hecho, «que la actividad o movimiento mediador, el acto humano social por el que los *productos del hombre complementan mutuamente a otro*, se enajena del hombre». De esta manera, «el hombre considera su voluntad, su actividad y su relación con otro hombre como un *poder independiente* de él y los demás» (Marx, 1975*a*, p. 212, las cursivas son mías).

Las mercancías que los actores producen, y el medio en el que son intercambiadas (dinero), ganan poder sobre los actores, *esclavizándolos*, en la medida en que estos productos son *considerados como* independientes de la actividad de los actores. Esto sucede cuando la actividad productiva *no* es concebida como una actividad en la que reconocen mutuamente las necesidades de cada uno, una actividad cuya finalidad definitiva es la satisfacción de necesidades. Como resultado, cada uno usa al otro y sus necesidades «solo como un instrumento o medios para alcanzar sus propias necesidades» (Quante, 2011, p. 259). Así, las relaciones de interdependencia se vuelven relaciones antagónicas en las que cada uno trata de hacer al otro dependiente de las necesidades que establecen, ganando de este modo una posición de poder. Ejercer poder social, esto es, poder sobre otro, significa esclavizar al dictarle qué necesidades deben ser satisfechas:

> Como hombre tienes, por supuesto, una relación humana con mi producto, tienes necesidad de mi producto. Así existe para ti como un objeto de tu deseo y tu voluntad. Pero tu necesidad, tu deseo, tu voluntad, son *impotentes* con relación a mi producto. Esto quiere decir, pues, que tu naturaleza humana, que en consecuencia está destinada a encontrarse en una relación íntima con mi producción humana, no es tu poder sobre esta producción, tu posesión sobre ella, pues no es el carácter específico, ni el poder, de la naturaleza humana que es reconocido en mi producción. Ellos [tu necesidad, tu deseo, etc.] constituyen más bien el lazo que te hace dependiente de mí, porque ellos *te ponen en una posición de dependencia respecto a mi producto*. Lejos de ser los medios que te darían poder sobre mi producción, son los medios para darme poder sobre ti [Marx, 1975*a*, pp. 225-226, las cursivas son mías].[14]

14. Véase también en los *Manuscritos* el siguiente pasaje: «Bajo la propiedad privada su significado se invierte: cada persona especula sobre crear

Permítaseme recapitular las consideraciones previas con relación al concepto de poder. Para empezar, uno puede esbozar una definición de poder (social) como la siguiente: el poder social es ejercido por A sobre B cuando A es capaz de poner a B en una posición de dependencia. La dependencia significa que B necesita a A y a los productos de las actividades de A para poder satisfacer sus necesidades (y deseos).

Es importante notar que Marx no piensa que las necesidades y los deseos de los actores ya están dados y predeterminados. Las mismas necesidades y deseos que deben ser satisfechos con ayuda de productos (mercancías) que surgen de los procesos de producción son, ellos mismos, producidos en estos procesos. Marx deja esto bastante claro en el siguiente pasaje de los *Grundrisse*: «La producción no solo provee un material para la necesidad, sino también una necesidad para el material. [...] La producción no solo crea un objeto para el sujeto, sino también al sujeto para el objeto» (1993, p. 92). Esto significa que el poder ejercido por A sobre B consiste, a su vez, en crear, formar y controlar las necesidades y deseos de B. Estos procesos, que podemos entender como procesos de subjetivación,[15] crean y producen los deseos como medios para poner a B en una posición de dependencia para con A.

Tal concepción del poder, que funciona al nivel de la relación intersubjetiva A-B, no es la única que ha sido discutida por Marx —y quizá no es la más importante—. Uno puede decir que la teoría del capitalismo de Marx, si uno considera especialmente sus escritos maduros, como los *Grundrisse* y *El capital*, apunta principalmente a explicar cómo la realización del vínculo de interdependencia como antagonismo da lugar a una red de relaciones (producción, intercambio) que inevitablemente se enajenan de los productores. El joven Marx, sin embargo, ya había

---

nuevas necesidades en otro, para guiarlo al sacrificio nuevo, para colocarlo en una nueva dependencia y seducirlo hacia un nuevo modo de disfrute y, por tanto, de ruina económica. Cada uno trata de establecer sobre el otro hombre un poder enajenado, para, de esta manera, encontrar satisfacción en su propia necesidad egoísta. [...] El hombre se hace incluso más pobre como hombre, su necesidad de dinero se hace cada vez mayor si desea dominar este poder hostil» (1975*b*, p. 306).

15. Como afirma Balibar, «Al repensar la constitución de la objetividad social, Marx introduce al mismo tiempo [...] un nuevo elemento a la discusión de las relaciones de "subjetivación", "sujeción" y "subjetividad"» (2007 [1993], p. 65).

dejado esto claro al llamar la atención sobre el «poder real» ganado por el dinero «sobre aquello que media» (1975*a*, p. 212) o, mejor dicho, sobre «la completa dominación de la cosa enajenada sobre el hombre» (p. 221). El vínculo de interdependencia intersubjetivo, que en los *Grundrisse* Marx llama «la completa dependencia de los productores uno sobre el otro» (1993, p. 158), se quiebra en la medida en que se transforme en «dependencia objetiva (*sachlicher*)» (p. 158). Tal condición de dependencia objetiva coincide con la institucionalización del sistema de producción e intercambio que ciertamente satisface las necesidades y deseos, pero lo hace de formas heterónomas, formas que ya no están bajo el control de los sujetos. Así, este sistema que satisface necesidades y deseos se vuelve *independiente* de los individuos y esto sucede como consecuencia de individuos que actúan como si fueran independientes los unos de los otros:[16]

> El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto, y la participación de los individuos en la producción aparece aquí como algo enajenado y objetivo, confrontando a los individuos, no como la relación del uno con el otro, sino como su subordinación a relaciones que subsisten independientemente de ellos y que surgen de las colisiones entre individuos mutuamente indiferentes [p. 157].

Las relaciones de poder intersubjetivas generan, de este modo, el sistema enajenado de la «dependencia objetiva». Este puede enmarcarse como una relación de dominación, es decir, «una suerte de sistema objetivo *sobre* y *contra* los individuos, y que determina cada vez más las metas y medios de la actividad humana» (Postone, 1993, p. 158, las cursivas son mías).

No puedo reconstruir aquí la teoría de la mercancía, del valor y del capital del Marx maduro para mostrar con mayor detalle cómo surge y opera la dominación. Solo quisiera llamar la atención sobre la relación *circular* entre el poder social y la dominación vertical que emerge de las observaciones marxianas. El círculo de poder/dominación ata el vector horizontal e intersubjetivo del poder, en el que los actores participan en relaciones antagónicas tratando de evadirse mutuamente haciéndose

16. «En la medida en que los productores se hacen más dependientes del intercambio, el intercambio parece hacerse independiente de ellos» (Marx, 1993, p. 146).

dependientes, y el vector vertical, que corresponde al sistema abstracto e impersonal que regula las interacciones intersubjetivas. Por un lado, las relaciones antagónicas producen estructuras de dominación; por otro, la dominación forma y gobierna las relaciones intersubjetivas de poder.

¿Cómo puede tal doble comprensión del poder ser útil para aclarar la relación deuda-crédito? En lo que sigue, trataré de delinear, a la luz del extracto sobre Mill, solo la relación de poder que concierne a la dimensión intersubjetiva de la deuda-crédito, vale decir, la relación acreedor-deudor.[17]

Según el análisis de Marx sobre la *naturaleza esencial* de los seres humanos, la relación entre acreedores y deudores, tal como es descrita al inicio del extracto sobre Mill, es una relación enajenada y enajenante. Bajo condiciones capitalistas, la relación deuda-crédito es una relación de poder que *distorsiona* los vínculos sociales intersubjetivos basados en la interdependencia y el mutuo reconocimiento. El acreedor usa al deudor exclusivamente como medio para satisfacer sus propias necesidades, es decir, su necesidad de acumular capital a través de los intereses sobre la deuda. El deudor no es percibido y reconocido según sus necesidades, sino simplemente como alguien que es más o menos capaz de reembolsar su deuda. Aun más, no es su producto o su actividad lo que es usado para satisfacer las necesidades de alguien más, sino su propia persona. Aparece como completamente dependiente del acreedor: no solo en tanto que necesita materialmente el préstamo, sino también en tanto que su propia subjetividad ha pasado por un proceso de *evaluación* que establecería su *propio valor moral*.

Sin embargo, ¿es el acreedor tan independiente del deudor como parece de acuerdo con la idea de poder que he reconstruido hasta aquí? El acreedor no es un *ser enajenado* completamente independiente; depende del deudor al menos en la medida en que le ha prestado algo y quiere, o necesita, que se le reponga. Las ganancias y, en algunos casos, el bienestar del acreedor de-

17. Es posible, aunque no puede discutirse en este ensayo, extender el análisis de las formas en que las relaciones de deudores-acreedores se vuelven un sistema abstracto que involucra instituciones internacionales y que gobierna la interacción económica global; véase, por ejemplo, Lapavitsas (2003, pp. 70 ss.; 2013). El carácter global, omniabarcante, del sistema de deuda-crédito no deja fuera, también en una escala global y altamente compleja, elementos de confianza y reconocimiento (Lapavitsas, 2006).

penden de la conducta del deudor. Esto también explica la necesidad de evaluar moral y normativamente a quien debe algo a otro. En cierto sentido, el juicio moral sirve como medio para atar más fuertemente al deudor al crédito de una forma que profundiza la dependencia del deudor respecto del acreedor y afloja la dependencia del acreedor respecto del deudor.

La relación de deuda-crédito presupone y destruye al mismo tiempo la interdependencia. Como una relación de producción e intercambio, el vínculo social entre deudores y acreedores puede ser interpretado en términos de una relación en la que cada parte depende profundamente de la otra. El deudor necesita el préstamo que el acreedor le otorga y depende de él para la satisfacción de sus necesidades. El acreedor, sin embargo, también depende del deudor, pues necesita que su préstamo sea reembolsado. Incidentalmente, mientras más grande la deuda, más dependiente es el acreedor del deudor (en el caso de la bancarrota del deudor, por ejemplo, el acreedor podría sufrir una pérdida considerable).

La interdependencia se trastoca —tanto en la producción y el intercambio como en el sistema de crédito— en la medida en que se transforma en una relación de poder. Esto ocurre cuando los actores económicos no se reconocen mutuamente como personas con necesidades, esto es, como personas cuyas necesidades y deseos pueden ser satisfechos solo a través de una cooperación mutua. Tal falta de reconocimiento corresponde al olvido del hecho de que las necesidades de uno pueden ser satisfechas solamente satisfaciendo las necesidades del otro. Esto lleva a una forma de antagonismo en la que los actores se centran exclusivamente en la satisfacción de sus propias necesidades y a considerar las necesidades de los otros como meros medios para tal realización. Esta actitud también explica, de acuerdo con Marx, los intentos de los actores de ganar independencia al tiempo que tratan de hacer a los otros dependientes de ellos. El poder puede ejercerse cuando uno de los términos de la relación es puesto en una posición que hace su posición de dependencia más irresistible y coercitiva de lo que ya es. Una posición puede hacerse irresistible por coerción legal y/o un sistema militar que esté preparado, por ejemplo, para castigar a quien no paga sus deudas (Graeber, 2011, pp. 364), pero también, y al mismo tiempo, por un sistema de subjetivación que crea y establece las necesidades y deseos que han de realizarse.

Sin embargo, si tomamos en cuenta la tesis de Marx sobre la naturaleza humana, los actores (productores, vendedores, compradores, acreedores, etc.) no dejan de ser dependientes entre sí. Así, la interdependencia inherente a las relaciones de deuda-crédito sugiere que el poder no debe ser *per se* adscrito, como se apresura en hacer Lazzarato, a los acreedores y la impotencia, a los deudores. Los acreedores no son poderosos *per se*, es decir, no son independientes *per se* de los deudores y, por tanto, capaces de controlar la conducta de estos últimos. El poder de los acreedores deriva del debilitamiento de la dependencia que los ata a los deudores, sin que haya una correspondiente reducción de dependencia del lado deudor. El poder es un asunto relacional: es el resultado de una lucha de poder y contrapoder. El poder del acreedor resulta de la imposibilidad del deudor de contra-equilibrar su poder. Mientras menor sea el grado de dependencia del lado del acreedor, mayor será el poder que gana —asumiendo que el deudor permanece dependiente del acreedor—. Los grados de dependencia o independencia del acreedor y el deudor son determinados por diversos factores y deben investigarse empíricamente. Generalmente, sin embargo, uno puede decir que los grados de dependencia e independencia son determinados por los siguientes elementos: por la necesidad del acreedor de que se le reembolse (que también depende del monto del préstamo), las ventajas que obtiene el acreedor al dejar circular el préstamo, los medios que tiene a su disposición para obligar al deudor y, finalmente, los medios del deudor para resistir las exigencias de reembolso. Más aún, los factores que determinan el grado en que cada uno es dependiente o independiente del otro se establecen por lo que llamo el sistema objetivo de la deuda-crédito. Este sistema es constituido por conjuntos de constreñimientos económicos, legales y morales y normas que deberían explicitarse en investigaciones que van más allá del propósito del presente artículo.

Como conclusión, enumeraré los argumentos presentados en este ensayo para destacar los beneficios del aparato conceptual marxiano para una teoría filosófica de la deuda-crédito. Tres elementos en particular merecen atención. En primer lugar, Marx, en particular en su extracto sobre James Mill, provee una comprensión compleja de las interacciones sociales que abarca tanto el lado subjetivo como el objetivo. Las relaciones objetivas reguladas por mecanismos de deuda-crédito deben, para poder

funcionar, moldear y formar un cierto modo de subjetividad (moral). El modo de subjetividad que estas producen, pese a ser producido por el capitalismo financiero (o neoliberal) contemporáneo, no debe concebirse, como hace Lazzarato, solo como el de un hombre (y mujer) endeudado; hay que considerar también su faz especular, la del acreedor. En lugar del «hombre endeudado», uno podría hablar de subjetividad financiera.[18]

Tomar en consideración los dos lados de la subjetividad financiera, es decir, examinarlos tanto desde la perspectiva del deudor como del acreedor, debería ayudar a entender mejor la forma de poder implicada en los mecanismos de deuda-crédito. El segundo beneficio de la aproximación marxiana consiste, de hecho, en aclarar qué significa que los acreedores y deudores se hallen en una relación de poder: A gana poder sobre B en la medida en que A se hace *independiente*, o parece haberse hecho independiente de lo que B puede proveerle, haciendo al mismo tiempo a B *dependiente* de lo que él puede proveerle a B. No obstante, y este es el punto que Lazzarato parece no ver, tal relación de poder no significa que los acreedores sean *per se* más poderosos que los deudores y que, por lo tanto, puedan dominarlos. Los acreedores y los deudores son, en principio, dependientes los unos de los otros. Ya están unidos, como sugiero en el título, por un vínculo de interdependencia. La manera y el grado en que A llega a ocupar una posición de poder es determinada por factores —leyes que regulan transacciones económicas, poderes políticos y militares imperantes, etc.— que deben ser examinados en futuras investigaciones. De cualquier modo, en este contexto debe enfatizarse que el hecho de que A pueda ejercer poder sobre B no significa que A ya no dependa de B. Si esta línea de argumentación es correcta, sería posible ofrecer resistencias frente a la incesante e infinita autorreproducción de las cadenas de deuda-crédito —como Deleuze las concebía— y estas podrían romperse de maneras que permitirían reconfigurar las relaciones económicas y sociales actuales.

Este modelo —y este es el tercer beneficio— ofrece un marco conceptual para pensar la interrelación entre la dimensión inter-

18. La subjetividad financiera no carece de género. ¿Cómo pueden identificarse los deudores y acreedores desde una perspectiva de género? ¿Qué tipo de identidades de género y relaciones entre géneros están implicadas en la creación y el gobierno de la subjetividad financiera? Estas cuestiones cruciales deberían ser discutidas en nuevas investigaciones.

subjetiva, horizontal del poder (antagonismo) y la dimensión objetiva vertical, supraindividual (dominación). La interrelación debe concebirse como una circularidad en la que, por un lado, las relaciones horizontales producen el sistema objetivo de la dominación, mientras que, por el otro, la dimensión objetiva, supraindividual, gobierna y controla las relaciones intersubjetivas de poder. Tal estructura circular aún debe investigarse con relación a la cuestión de la deuda-crédito. Nuevas investigaciones deberían dirigirse a la reconstrucción del vínculo de dependencia-independencia entre la dimensión social e intersubjetiva y la objetiva y supraindividual. ¿Cómo, y hasta qué punto, las relaciones acreedores-deudores dependen de un sistema de deuda-crédito objetivo que promueve y controla su recíproca dependencia e independencia? Esta pregunta, a la que no puedo dar una respuesta aquí, es respaldada por la consideración marxiana de que la «dependencia objetiva» en la que el sistema deuda-crédito consiste depende, a su vez, de las acciones e interacciones de sujetos. Los sujetos de deuda-crédito son, pues, sujetos en un doble sentido, tanto pasivo como activo. Están sujetos a mecanismos financieros y, al mismo tiempo, son los que se resisten a estos mecanismos, los invierten y se empoderan a sí mismos.[19]

## Bibliografía


BALIBAR, Étienne (2007 [1993]). *The Philosophy of Marx*. Londres - Nueva York: Verso.

DELEUZE, Gilles (1983 [1962]). *Nietzsche and Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press.

— (1992). «Postscript on the Societies of Control». *October*, 59, 3-7.

DIENST, Richard (2011). *The Bonds of Debt*. Londres: Verso.

FOUCAULT, Michel (1991). «Governmentality», en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.

GRAEBER, David (2009). «Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations», en Chris Hann y Keith Hart (eds.), *Market and Society. The Great Transformation Today* (pp. 106-132). Cambridge: Cambridge University Press.


---


19. Por sus útiles comentarios y críticas sobre este ensayo estoy muy en deuda con Naveen Kanalu, Emanuele Leonardi, Kolja Möller, Martin Nonhoff, Arvi Särkelä, Frieder Volgemann, y con los participantes del Coloquio «Hegel, Marx and the Contemporary World» (Montreal, abril de 2014).

— (2011). *Debt. The First 5,000 Years*. NuevaYork: Melville House.
HICKS, John (1967). *Critical Essays in Monetary Theory*. Oxford: Oxford University Press.
INGHAM, Geoffrey (2001). «Fundamentals of a Theory of Money: Untangling Fine, Lapavitsas and Zelizer». *Economy and Society*, *30*(3), 304-323.
— (2004). *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press.
INNES, Mitchell A. (1913). «What is Money?». *The Banking Law Journal*, 30, 377-408.
— (1914). «The Credit Theory of Money». *The Banking Law Journal*, 31, 151-168.
JEVONS, William Stanley W. (1920 [1875]). *Money and the Mechanism of Exchange*. Londres: Kegan Paul, Trench & Trubner.
KNAPP, Georg F. (2013 [1905]). *The State Theory of Money*. Eastford: Martino Fine Books.
LAPAVITSAS, Costas (1991). «The Theory of Credit Money: A Structural Analysis». *Science and Society*, *55*(3), 291-322.
— (2003). *The Social Foundations of Markets, Money and Credit*. Nueva York: Routledge.
— (2005). «The Social Relations of Money as Universal Equivalent: A Response to Ingham». *Economy and Society*, *34*(3), 389-403.
— (2006). «Relations of Power and Trust in Contemporary Finance». *Historical Materialism*, *14*(1), 129-154.
— (2009). «Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation». *Historical Materialism*, *17*(2), 114-148.
— (2013). *Profiting Without Producing. Why Finance Exploits us All*. Londres: Verso.
LAZZARATO, Maurizio (2011). *The Making of the Indebted Man*. Los Ángeles: Semiotext(e).
— (2013). *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*. Roma: DeriveApprodi.
MARX, Karl (1975*a*). «Comments on James Mill, *Élémens d'économie Politique*», en *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*, *Volume 3*, *Marx and Engels 1843-1844* (pp. 211-228). Londres - Nueva York: Lawrence & Wishart-International Publishers.
— (1975*b*). «Economic and Philosophical Manuscripts of 1844», en *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*, *Volume 3*, *Marx and Engels 1843-1844* (pp. 229-346). Londres - Nueva York: Lawrence & Wishart - International Publishers.
— (1991). *Capital: Volume III*. Londres: Penguin Books.
— (1993). *Grundrisse*. Londres: Penguin Books.
MCFALLS, Laurence y Mariella PANDOLFI (2014). «Parrhesia and Therapeusis: Foucault on and in the World of Contemporary Neoliberalism», en James D. Faubion (ed.), *Foucault Now. Current Perspectives in Foucault Studies* (pp. 168-187). Cambridge: Polity Press.

MENGER, Karl (1892). «On the Origin of Money». *The Economic Journal*, *2*(6), 239-255.

NEALON, Jeffrey T. (2008). *Foucault Beyond Foucault. Power and its Intensification since 1984*. Stanford: Stanford University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1996 [1887]). *On the Genealogy of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

POSTONE, Moishe (1993). *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

QUANTE, Michael (2011). «Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx», en Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology* (239-267). Leiden: Brill.

SCHUMPETER, Joseph (1934). *The Theory of Economic Development*. New Brunswick - Londres: Transaction Publishers.

# UN DRAMA EN TRES ACTOS. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO PÚBLICO DE ACUERDO CON DEWEY Y HEGEL*

*Arvi Särkelä*
*Universität Luzern, Suiza*

> All life operates through a mechanism, and the higher the form of life the more complex, sure and flexible the mechanism.
>
> JOHN DEWEY

A diferencia de muchas otras teorías del reconocimiento, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* entiende el «reconocimiento» como una categoría esencial de la mediación (*Vermittlung*), la cual debe contribuir a responder, al mismo tiempo, tres preguntas centrales de la filosofía social, a saber: (1) ¿cómo pueden explicarse las prácticas sociales, las normas y los valores?; (2) ¿cómo pueden estas ser criticadas y justificadas?; y (3) ¿cómo cabe entender y representar su génesis? (véase Siep, 1979).

En lo que sigue, voy a defender la tesis según la cual John Dewey puede ser considerado como un representante de este exigente proyecto hegeliano, el cual se caracteriza por pretender dar cuenta de estos problemas centrales partiendo de una teoría del reconocimiento. Al mismo tiempo, pretendo señalar cómo y en qué medida Dewey va más allá de la versión hegeliana de este proyecto y, con ello, mostrar la plausibilidad de los rasgos fundamentales de su aproximación para la discusión actual sobre las luchas por el reconocimiento. En un primer paso (I), voy a presentar de forma breve la concepción de reconocimiento que Dewey desarrolla en las *Lecciones en China (1919-1920)* (1973). A continuación (II), pretendo aproximar a Dewey tan cerca como sea posible a

---

* Una versión de este trabajo fue publicada anteriormente en alemán como: «Ein Drama in drei Akten: Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (5-6), 2013, pp. 681-696. Traducción del alemán de Justo Serrano.

una concepción hegeliana del reconocimiento —a saber, la versión de la dialéctica de la conciencia (*Gewissen*)[1] en la *Fenomenología del espíritu*—. Una vez que se ha mostrado que la teoría del reconocimiento puede ser concebida como un «comentario a Hegel», la presentación sucinta de la teoría del reconocimiento en las *Lecciones en China* gana un carácter sistemático que sitúa la filosofía social de Dewey bajo una nueva luz. En un último paso (III), quisiera mostrar finalmente qué nuevas posibilidades podría abrir una teoría deweyana de la lucha por el reconocimiento público para el estado actual de los debates sobre la teoría del reconocimiento.

## I

Las *Lecciones en China (1919-1920)* de Dewey son poco conocidas, cosa que probablemente tenga que ver con el hecho de no estar incluidas en las obras completas[2] y con que su publicación en 1973 coincide con el momento más bajo de interés global por el pragmatismo americano (para conocer el desarrollo histórico de la recepción de Dewey, véase sobre todo Bernstein, 2006; 2010). Sin embargo, su interés es innegable, puesto que constituyen la única presentación global y sistemática de su filosofía social. En ellas, Dewey esboza un modelo de la lucha por el reconocimiento público que debe servir como fundamento de su filosofía social «experimentalista». El fundamento de los problemas sociales se encuentra en los conflictos de reconocimiento entre grupos sociales: Dewey está convencido de que todos los conflictos sociales tienen su base en el hecho de que en todas las comunidades conocidas determinados grupos son reconocidos y otros no (1973, pp. 66, 74 ss.). De hecho, Dewey defiende aquí la tesis según la cual toda filosofía social tiene su fundamento en las luchas por el reconocimiento: toda teoría de lo social surge de los intentos del ser humano de lidiar con conflictos sociales y estos deben ser concebidos como expresión de problemas de re-

1. De aquí en adelante, «conciencia», sin ninguna indicación adicional, corresponderá al término alemán *Gewissen*. Cuando se traduzca el término *Bewusstsein*, se usará también el término «conciencia», pero se indicará entre paréntesis el original en alemán [*N. del T.*].

2. Las obras completas de Dewey han sido recogidas en 32 volúmenes: *The Early Works* (5 volúmenes), *The Middle Works* (15 volúmenes) y *The Later Works* (17 volúmenes).

conocimiento (pp. 45 ss., 64, 72). Su filosofía social constituye, pues, el intento de ir más allá de las ideologías sobre dominación y sometimiento que nacen en el mismo marco de las luchas por el reconocimiento (pp. 90 ss.; para entender la forma en la que Dewey concibe la relación entre la filosofía y los conflictos sociales, véanse Dewey, 1985 [1915], especialmente pp. 143 ss.; 1985 [1939], especialmente pp. 137 ss.; Dewey y Tufts, 1985 [1932], capítulo l6), ideologías que sitúan el conflicto social en otros lugares y postulan una oposición rígida entre individuo y sociedad, singularidad y universalidad, privado y público, etc. Estas ideologías nacen, ellas mismas, en el interior de las luchas públicas por el reconocimiento y reflejan una imagen unilateral de estas luchas, la cual bloquea el curso de la actividad de control y resolución comunitaria de los problemas comunes (p. 73). Al situar los conflictos sociales entre grupos que luchan entre sí, se pretende «ilustrar» a aquellas ideologías desde la perspectiva de una teoría del reconocimiento, así como elaborar un modelo general de los conflictos sociales y realizar una contribución a la resolución de problemas sociales concretos.

Según Dewey, un conflicto es *social* cuando son los fines, intereses o valores de los grupos lo que está en disputa. Hay que señalar que este enfoque no excluye la existencia de conflictos entre individuos o entre *un* individuo y su sociedad. Más bien, afirma que los conflictos entre individuos o entre un individuo y su sociedad siempre están *mediados* por los fines, intereses o valores entre grupos sociales. Que diferentes grupos sociales no se puedan desarrollar al mismo tiempo está ligado al hecho de que, en comunidades históricamente situadas, determinados intereses (o mejor dicho, *los intereses de un grupo determinado*) son considerados como *públicamente relevantes*, mientras que, al contrario, otros intereses quedan relegados como meramente particulares (Dewey, 1973, p. 73). Mediante la distinción entre aquellos fines juzgados como públicamente relevantes y aquellos relegados simplemente como particulares, es posible también distinguir entre dos grupos «públicos»: a saber, aquellos cuyos intereses poseen una relevancia pública reconocida y aquellos cuyos intereses no la poseen. El conflicto social debe ser concebido, según Dewey, como...

> [...] un conflicto entre dos grupos, uno de los cuales ha sido *reconocido públicamente* por la sociedad más amplia, mientras que el otro todavía no ha *alcanzado* tal *reconocimiento*. El grupo domi-

> nante, que a sus propios ojos es la sociedad, no puede ver que las demandas de grupos todavía no reconocidos constituyen de hecho una suerte de interés social. Este hecho resulta aun más claro cuando percibimos el hecho de que cualquier movimiento de reforma importante en el mundo ha pasado por tres fases [p. 76, las cursivas son mías].

Quisiera destacar aquí tres aspectos de la cita anterior: en primer lugar, que el grupo de los «públicamente reconocidos» está, en tanto que base normativa del orden público, por delante del grupo que «todavía no ha recibido tal reconocimiento». En adelante, llamaré al primer grupo el «grupo dominante». El segundo grupo es el de aquellos que operan con diferentes versiones de universalidad y en oposición a la esfera pública, y que se constituyen como grupo debido al interés común por la transformación de la esfera pública. En lo que sigue, denominaré a este el «grupo oprimido».[3]

En segundo lugar, en la cita anterior se introduce el término «reconocimiento», el cual pasa a ser el hilo conductor de las *Lecciones en China*, pero que, sin embargo, se encuentra muy raramente explícito en la obra de Dewey.[4] En este fragmento, se hace

---

3. En las *Lecciones en China*, Dewey denomina a estos grupos «el grupo dominante» y «el grupo todavía-no-reconocido» o, también, «el grupo subordinado»; también habla de los miembros de estos grupos como los «señores» y los «esclavos».

4. Encontramos una excepción importante cuando Dewey habla de «luchas por el reconocimiento (*struggles for recognition*)» en *La opinión pública y sus problemas* (1984 [1927]), precisamente al tratar de reconstruir genéticamente la forma que ha adoptado lo público en su tiempo, es decir, cuando se ocupa de la misma pregunta que se encuentra en el centro de sus *Lecciones en China*. Allí se usa el término «reconocimiento (*recognition*)» de la misma manera que aquí (1984 [1927], pp. 326 ss.). También, en un manuscrito publicado póstumamente sobre instituciones sociales y teoría social, el cual fue escrito pocos años después de su viaje a China, habla Dewey de «demandas de reconocimiento, estima, prestigio (*demands of recognition, esteem, prestige*)»; aquí, sin embargo, la lucha por el reconocimiento ya no juega un papel constitutivo, tal como lo había hecho en las *Lecciones en China* (1988 [1923], p. 251). En su texto *Ética*, Dewey distingue entre grupos oprimidos y dominados en función de si han conseguido reconocimiento o no (Dewey y Tufts, 1985 [1932], p. 325). En contraposición con ello, «reconocimiento» se concibe en sus principales obras tardías (*Lógica* y *Experiencia y naturaleza*), primero, como una suerte de identificación del significado (1984 [1925], pp. 247 ss.) y, luego, como «reconocimiento de un cierto objeto o evento como teniendo un lugar específico en una situación» (1938, p. 152).

uso de una concepción de «reconocimiento» que no alude primeramente ni a procesos epistémicos de identificación o conocimiento ni a la aceptación o aprobación de entidades normativas. Aquí se trata, más bien, de actitudes recíprocas entre personas o entre grupos de personas, actitudes que en filosofía han sido tematizadas, sobre todo por Hegel, bajo el concepto de *reconocimiento*.[5]

En tercer lugar, tal como muestra la última frase del fragmento citado, la concepción del conflicto social va más allá de un modelo general de la lucha por el reconocimiento público que caracteriza la transformación normativa de una comunidad. La tesis de Dewey afirma lo siguiente:

> [...] los intereses de los grupos que aún están subordinados a los grupos dominantes, los cuales identifican sus intereses propios con aquellos de la sociedad total, suelen encontrar oposición o no son tomados en cuenta [...] hasta que el grupo subordinado crece lo suficiente como para imponer su demanda de ser considerado también como un componente operativo de la sociedad más amplia. Creo que se puede mostrar que todo conflicto social ha tenido un origen de este tipo [1973, p. 76].

Tal como anuncia Dewey en el primero de los dos fragmentos citados anteriormente, este proceso se presenta en tres fases constitutivas de la dinámica normativa de toda comunidad humana reflexiva. La reconstrucción de estas tres fases, la cual Dewey denomina «drama en tres actos» en uno de sus escritos posteriores, queda ilustrada a través de los ejemplos de los movimientos feministas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, así como de las luchas de los trabajadores. Primero, voy a presentar las tres fases en sus líneas fundamentales, tal como las describe Dewey en su breve exposición de las *Lecciones en China*. Después, intentaré reconstruirlas de forma más sistemática al relacionar la concepción deweyana con la obra de Hegel.

---

5. Véase el trabajo conceptual que han llevado a cabo Arto Laitinen y Heikki Ikäheimo sobre el concepto inglés de «recognition», sobre todo la distinción que han desarrollado entre un reconocimiento numérico, cualitativo o generativo (*identification*), por un lado y, por el otro, una actitud recognoscitiva (*recognitive attitude*) frente a personas, sentidos que los autores sitúan al lado de un tercer uso del término «recognition» como reconocimiento (*acknowledgement*) de normas (2007, pp. 33 ss.). En el sistema de Hegel, el concepto de reconocimiento como actitud constitutiva y afirmativa del «ser-persona» es introducido en su filosofía del espíritu subjetivo (Hegel, 1986 [1830], §§ 430 ss.).

Dewey denomina la primera fase el *periodo de aceptación silenciosa del statu quo* (*period of tacit acceptance of the statu quo*) (1973, p. 77). El grupo dominante determina los fines públicamente válidos y el grupo dominado queda relegado a ser un mero medio de su realización. La opresión de un grupo (mujeres, clase trabajadora) por parte del grupo públicamente hegemónico o, simplemente, dominante (hombres de la clase portadora del capital) no es *reconocida* (*erkannt*) en un primer momento en términos de opresión; y cuando, por algún motivo extraordinario, la situación es expresada en estos términos, entonces pasa a ser legitimada como «hecho natural».

La segunda es la *fase del desafío* (*phase of challenge*) (p. 77). La realización de los fines públicamente válidos genera nuevas necesidades. La estructura de determinados hábitos y costumbres experimenta cambios. Las personas comienzan a pensar de forma distinta, a construir nuevas concepciones de sí mismas y de la sociedad: las mujeres, cuyas madres y abuelas habían permanecido en sus casas, buscan ahora trabajo en las fábricas y empiezan a considerarse a sí mismas participantes de la sociedad industrial. Los «hechos naturales» dejan de ser vistos como inmutables. Con las nuevas experiencias tras de sí, resulta posible para el grupo oprimido contrastar los propios intereses con los valores de la opinión pública establecida. Aparecen lentamente subculturas en las cuales se formulan tesis que, en el futuro, formarán parte de versiones alternativas de lo público. Al principio, la opinión pública reacciona con indiferencia frente a las exigencias de los oprimidos; después, el movimiento pasa a ser ridiculizado; y, al final de esta fase, el grupo dominante se ve obligado a responder al desafío y luchar contra el movimiento. Este es, además, el período en el que surgen las teorías «ideológicas» del conflicto social que se apoyan sobre la postulación de una contradicción entre individuo y sociedad, singularidad y universalidad, etc.: puesto que la opinión pública no considera que el movimiento de resistencia represente intereses verdaderamente públicos y puesto que la opinión pública no es capaz de reconocer lo que hay de universal en los intereses del grupo oprimido, las demandas presentadas son despreciadas como hipocresía o como pura exaltación de individuos singulares.

Por otro lado, el grupo oprimido corre el riesgo de verse a sí mismo en oposición a la «sociedad» y de tender a no ser capaz de percibir los propios intereses como intereses *públicos* o, lo

que es lo mismo, como *universales*. Los dos lados de la lucha generan dos posiciones morales, políticas o incluso metafísicas —por un lado, una defensa conformista de la racionalidad de lo dado y, por otro, un trascendentalismo destructivo—, las cuales, en realidad, caen en el mismo error del dogmatismo y no son capaces de reconocer el carácter contingente de aquello que es reconocido como público o universal. Cuando, al final de la segunda fase, crece el movimiento y el grupo dominante acepta y reconoce el desafío, es cuando el movimiento empieza a considerarse a sí mismo como un grupo *social* y *público* determinado con una exigencia universal determinada contra un grupo *dominante* que ahora le parece particular. En palabras de Dewey: «[...] los participantes en el movimiento empiezan a considerarse cada vez más como un grupo social que lucha por la libertad y el derecho, contra la sociedad más amplia, la cual sigue sin otorgarle reconocimiento público» (p. 78).

Dewey denomina la tercera fase el *período de maduración* (*period of fruition*) (p. 78): la diferencia de esta respecto a la segunda fase consiste en que resulta claro para ambas partes que «las demandas hechas por el movimiento son, de hecho, cuestiones de interés social» (p. 78). Para que este reconocimiento tenga lugar, el grupo debe poder demostrar en el espacio público que su interés es un interés *público* o *universal*, lo cual, en última instancia, solo puede ocurrir en contraste con aquella versión *particular* de lo público que, a su parecer, defiende el grupo dominante. Así, el grupo tiene que poder mostrar que el descuido de sus intereses es perjudicial para la comunidad en su conjunto, que la versión de lo público defendida por el grupo dominante ya no constituye un fundamento suficiente para la dirección normativa y, finalmente, que el reconocimiento del grupo y de sus intereses representa una *solución necesaria* para los problemas prácticos de la comunidad que están en disputa. Los oprimidos deben poder expresar sus exigencias en términos de un interés universal, ya que no se gana nada con la mera inversión de la relación del amo y el esclavo ni se soluciona realmente, con ello, ningún problema. Por otro lado, el grupo hasta entonces dominante debe revisar su concepción de lo universal y, en caso necesario, complementarla con las exigencias del movimiento de resistencia. Con ello, los cambios empiezan a tomar forma: la versión institucional de lo que se considera público y universal cambia, lo que, a su vez, tiene consecuencias para la estructura

misma de la comunidad. Así, surgen posibilidades, para otros grupos, de empezar nuevas luchas y de pasar de la fase de la aceptación silenciosa del *statu quo* a la segunda fase, la cual representa ahora un desafío para la nueva versión establecida de lo público. De esta manera, la tercera fase de *una* lucha por el reconocimiento constituye la primera fase de la *siguiente* lucha.

## II

El paralelo más adecuado al «drama en tres actos» de Dewey en la obra de Hegel no se encuentra en la famosa concepción del reconocimiento del capítulo sobre la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) en la *Fenomenología del espíritu*. Más bien, parece que Dewey se encuentra claramente más cerca del «reconocimiento cumplido (*erfüllte Anerkennung*)» del capítulo «VI.C.c. La conciencia, el alma bella, el mal y su perdón». Y es que es recién en este nivel de la historia experiencial del reconocer que se lleva a cabo una *reconciliación*. Este hecho llama la atención, en la medida en que la dialéctica de la conciencia es una pieza clave de la *Fenomenología*: aquí, al final del capítulo sobre el espíritu, no solo se lleva a su máxima realización el concepto de espíritu, sino que también el concepto del espíritu absoluto es introducido precisamente aquí como el resultado del movimiento del reconocimiento. Al reconocimiento que lleva a la reconciliación de los que se encuentran luchando podríamos llamarlo, con Dewey, «reconocimiento público», dado que para ambos partidos se trata de demostrar la validez de la propia exigencia de universalidad en la constitución pública recíproca del espíritu. De la misma manera en que Dewey pone en escena su «drama en tres actos», Hegel escenifica su dialéctica de la conciencia como un drama moderno (Siep, 2008, p. 425), en el cual tiene lugar una lucha por el reconocimiento público entre una conciencia *que juzga* según leyes universalmente aceptadas y una conciencia que *actúa* según su autocerteza inmediata; lucha que pasa por tres fases hasta alcanzar la reconciliación.

A diferencia de las figuras (*Gestalten*) anteriores del «espíritu moral», en la primera fase de la dialéctica de la conciencia, la conciencia (*Bewusstsein*) no distingue entre la buena intención y su realización, sino que pretende llevar a cabo su deber, su concepción de lo universalmente bueno a través de prácticas públicas. A esto Hegel lo denomina «ser reconocido», ya que la

conciencia (*Bewusstsein*) quiere «traducir» aquí su finalidad en un ser (*Wesen*) exterior, públicamente reconocible —una praxis—, a través de la cual pueda ser reconocida por otros como universalmente pública. La conciencia (*Bewusstsein*) se imagina haber superado a través de ello la contraposición entre el deber y su realización: el «deber» pasa a ser así entendido como el medio práctico del reconocimiento interpersonal, y la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) tiene certeza de la validez de estas normas de reconocimiento. En la multiplicidad de las prácticas, así como en las normas del reconocimiento que se anclan en ellas, la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) puede encontrarse en una situación indeterminada de deberes irreconciliables. En tanto conciencia inmediata del deber, la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) en esta situación solo puede tomar como referencia su propia convicción interior sobre el bien: pasa a ser «conciencia».

Se muestra así claramente que sigue existiendo una diferencia entre la universalidad (*Allgemeinheit*) de la conciencia moral (*Moralbewusstsein*) y la singularidad (*Einzelheit*) de la acción.

Esencialmente, a la conciencia ello no le parece su confirmación pública, sino la *autocerteza* privada de lo bueno (*selbstgewissheit des Guten*). De hecho, la finalidad de la praxis pública es para la conciencia algo secundario: en situaciones de conflicto moral, la conciencia se presenta una y otra vez sin una referencia necesaria a la finalidad concreta de una praxis, finalidad que debería mediar el reconocimiento. Al contrario, su acción pública en la praxis no expresa su esencia (*Wesen*), su autocerteza, por lo que para aquellos que reconocen es difícil ver la base sobre la cual habría que reconocer a aquel que actúa por conciencia, cuando este no es identificable con su fin. Por esta razón, la conciencia se divide en dos, en una conciencia que *juzga* y otra que *actúa*. La primera *actúa* sobre la base de sus propias convicciones interiores acerca del bien, la segunda, al contrario, *juzga* sobre la base de las normas de reconocimiento que son válidas *de facto* y de la concepción públicamente aceptada del bien. Se enfrentan, así, en una lucha por el reconocimiento público. Este es el conflicto que debe leerse en paralelo a aquel que hemos encontrado en Dewey. Y es que la conciencia que juzga en Hegel corresponde, en gran medida, a la conciencia (*Bewusstsein*) del «grupo dominante» en Dewey, mientras que la conciencia que actúa concuerda en gran parte con la conciencia (*Bewusstsein*) del «grupo oprimido» deweyano.

La estructura ambivalente del reconocimiento, la cual ya ha sido introducida en el capítulo sobre la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), resulta importante para la comprensión de esta última figura de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* (1980 [1807], pp. 109 ss.). Ambivalencia significa dos cosas distintas: *primero*, que los cambios en uno de los lados de la relación de reconocimiento tienen consecuencias inmediatas para el otro lado; *segundo*, que los dos *relata* se identifican el uno con el otro, aunque también se niegan recíprocamente. Esto significa, para la experiencia de un drama en tres actos, *primero*, que los grupos deben experimentarse como idénticos y como no-idénticos, es decir, que cada uno niega al otro (*a*) *y*, a la vez, se reconoce a sí mismo en el otro (*b*); *segundo*, que ambos grupos, en la realización del reconocimiento y de la negación de sí mismos, niegan sus posiciones iniciales o se transfiguran recíprocamente (*c*).

*a*) En la segunda fase, el partido que actúa niega aquello que considera la falsa conciencia (*Bewusstsein*) de la conciencia dominante que juzga. Con ello, también se niega a sí mismo como conciencia *que actúa*. Y es que, al pretender desde un primer momento entender el juicio del otro como ilegítimo, pierde con ello la expresión pública de su convicción. Tal actitud de sustracción patológica de cualquier intento de una solución pública de problemas es llamada por Hegel «alma bella». Con ello, sin embargo, el alma bella le parece «malvada» e «hipócrita» a la conciencia que juzga. La conciencia que juzga condena a la que actúa como una singularidad que desprecia la opinión pública y la universalidad. De hecho, siguiendo a Kant (1974 [1788], pp. 174 ss.; 1977 [1794]), tanto Hegel como Dewey entienden el mal como la actitud que consiste en situar intencionalmente el propio juicio por encima de lo universal. Hegel y Dewey interpretan esta actitud, sin embargo, desde la «intersubjetividad», como el *autoaislamiento* intencional en el marco de los conflictos morales.[6]

Desde la perspectiva de la conciencia que actúa, la conciencia que juzga es también malvada e hipócrita —una particulari-

6. Es al «espíritu que se sitúa a sí mismo en la cima de su singularidad», mencionado por Hegel, al que se refiere Dewey cuando escribe lo siguiente: «Una de las más profundas tradiciones morales es la que identifica la fuente del mal moral, entendido como distinto al error solucionable, con el orgullo, y que identifica el orgullo con el aislamiento» (Hegel, 1986 [1830], § 382, complemento); Dewey, 1988 [1929], p. 245].

dad (*Besonderheit*) que aparece como universalidad—. La conciencia que juzga aparece como malvada debido a que, al juzgar al grupo oprimido como «conciencia [*Bewusstsein*] malvada», «[apela] en dicho juicio a *su* ley, del mismo modo como la conciencia [*Bewusstsein*] *malvada* apela a la suya» (Hegel, 1980 [1807], p. 357). Con ello, se muestra aquello que «debe ser *universalmente* reconocido como algo *no reconocido*» (p. 357). La universalidad, sobre la cual funda su juicio, ha perdido la fuerza de validez normativa a la que aspira, su universal «ser reconocido», debido a la aceptación negada al grupo oprimido. Aparece ahora tan solo como la mera facticidad de costumbres, usos y hábitos *particulares*. Además, también se muestra como conciencia que juzga particular, ya que tiene que renunciar a cualquier acción pública que pudiera integrar las exigencias del grupo oprimido y pudiera constituir una nueva universalidad, para con ello mantenerse «a sí misma en la pureza» (p. 357) de su universalidad (ahora normativamente desintegrada). Finalmente, la conciencia que juzga aparece en cierta medida como la causa del mal del otro: fue ella la que, a través de su juicio y su falta de disposición a comprobar la universalidad de *su* ley, aisló la conciencia que actúa, la hizo malvada en primer lugar e introdujo el mal en la constelación (véase Siep, 1979, pp. 113 ss.).

*b*) Sin embargo, en esta negación recíproca ya están presentes las condiciones y el material del reconocimiento mutuo. Debido a que la conciencia que juzga también contiene el momento del mal, la conciencia que actúa puede verse en ella. Así, el partido que actúa confiesa su maldad y espera ser reconocido por el otro. Sin embargo, esta confesión no es suficiente para la conciencia que juzga, y por ello le niega el reconocimiento, se convierte en un «duro corazón (*hartes Herz*)» (Hegel, 1980 [1807], p. 359) y responde con la «belleza de su alma (*Schönheit seiner Seele*)» (p. 359) a la maldad explícita y públicamente expresada del partido que actúa. Con ello, el partido que juzga pasa a realizar su correspondiente experiencia de la maldad y del alma bella que ya ha sido observada en la conciencia que actúa. Tres son las consecuencias de ello: *primero*, para la conciencia que juzga, su pretensión de universalidad se presenta como definitivamente disuelta; *segundo*, esta disolución provoca «la más alta indignación (*die höchste Empörung*)» (p. 359) para la conciencia que actúa, la cual, a pesar de la confesión, no puede ver su finalidad confirmada por el otro.

Con ello, el partido que actúa muestra final y públicamente su *necesidad* de ser reconocido, además de su disposición a, y su finalidad de, hacer cumplir su pretensión de universalidad en la esfera pública. Finalmente, la conciencia que juzga experimenta el absoluto estar-en-sí (*absolutes Insichsein*) gracias a su disolución y a la «más alta indignación» del otro —es decir, tiene la experiencia que refleja la de la conciencia que actúa—. Solo a través de la experiencia de lo que significa la confesión de la particularidad y la articulación de la necesidad de ser reconocido, puede la conciencia que juzga reconocerse a sí misma en la conciencia que actúa.

*c*) Además, la experiencia de la transfiguración a través de la negación e identificación «ambivalentes» debe ser interpretada como un *aprendizaje* recíproco.[7] La conciencia que juzga y el grupo dominante aprenden, *primero*, que las normas y valores de una comunidad que aspiran a ser válidas deben de ser reinterpretadas y concretizadas una y otra vez a través de la resolución *común* de problemas en situaciones de conflicto social; y, *segundo*, que aquellos que actúan por conciencia —los miembros de un grupo excluido—, alejándose así de las leyes, hábitos y costumbres anteriormente reconocidos como universales, deben ser reconocidos como pertenecientes a una esfera pública común por parte de aquellos que juzgan moralmente y actúan públicamente, incluso cuando, *en un primer momento*, sus pretensiones no podían ser comprendidas como universales. La acción por conciencia no es el problema, sino que representa, en palabras de Dewey, un «desafío» que puede hacer que un problema sea identificable. Por su lado, aquellos que actúan por conciencia y que son «oprimidos» aprenden, *primero*, que sus puntos de vista divergentes tienen que ser vistos *como interpretaciones* de normas y valores universalmente aceptables y deben volverse identificables como tales; y, *segundo*, que la acción que diverge del universal fácticamente válido y por el momento aceptado depende la justificación *pública*.

Aun más importante, tanto para la argumentación de Hegel como para la de Dewey, es el resultado para *ambas* partes: *prime-*

7. Ya en sus lecciones sobre la filosofía del espíritu de Hegel, veinte años antes de sus lecciones en China, Dewey situaba el concepto de aprendizaje en el centro de su interpretación de la lucha por el reconocimiento en la fenomenología enciclopédica de Hegel (2010 [1897], pp. 136 ss.).

*ro*, los participantes no solo aprenden que «simplemente se pueden equivocar», sino también que las perspectivas singulares (*einzelne*) en situaciones de conflicto social son *falibles* en un sentido radical. El «perdón (*Verzeihung*)» incluye la experiencia de la unilateralidad de ambos extremos, no solo en el sentido en el que otras unilateralidades han sido descartadas en estadios anteriores de la *Fenomenología*. Más bien, se entiende aquí la superación de la unilateralidad como una *reconciliación*: en la medida en que se reconocen públicamente, ambos *complementan* sus posiciones abstractas universales gracias a la singularidad (*Einzelheit*) y particularidad (*Besonderheit*) del otro. El reconocimiento público representa, por ello, la comprensión de la propia falibilidad, así como la constitución de la universalidad de un orden público cuyo juicio pueda abarcar a los dos. *En segundo lugar*, ambos aprenden que el fenómeno de una esfera pública entendida en modo cooperativo «supera» a los puntos de vista singulares de la conciencia que habían sido convertidos en estándar valorativo (*Maßtab*); y, precisamente, dicha superación se da en la medida en que la esfera pública representa el proceso de una continua comprobación de perspectivas individuales: no solo son falibles los participantes de la lucha en tanto singulares, sino que también debe comprenderse siempre como falible el *universal* que ellos constituyen al complementarse unos a otros mediante el reconocimiento. Y esta comprensión es *falibilista*, puesto que *no* afirma que, siendo el saber absoluto una meta deseable, nosotros como seres finitos no podamos nunca alcanzarlo. Al contrario, afirma que la idea de un saber inmejorable, incorregible e infalible es incompatible con la idea de un saber absoluto.

«Para nosotros», los espectadores filosóficos, tanto la dialéctica hegeliana de la conciencia como el drama en tres actos de Dewey, representan la caída de dos puntos de vista moral filosóficos que aparecen en tales conflictos y que, al mismo tiempo, perpetúan ideológicamente dichos conflictos y bloquean su solución: la posición «convencionalista» de la conciencia que juzga (o del grupo dominante) pretende haber fijado de una vez por todas el criterio de la validez normativa de la ley pública en la previa aceptación institucional pública de costumbres y hábitos particulares. La posición «constructivista» de la conciencia que actúa (o del grupo oprimido) construye, al contrario, aquel criterio en el ámbito trascendental de su autocerteza singular. Para Hegel y Dewey, ambas posiciones tienen en común el hecho de

hacerse dependientes de criterios *precedentes*, con lo cual bloquean, a la vez, el camino hacia el juicio público del reconocimiento recíproco, es decir, hacia la resolución del problema concreto de reconocimiento.

Sin embargo, en la universalidad (*Allgemeinheit*) que surge del reconocimiento público se reconocen ambas cosas: la *singularidad* (*Einzelheit*) de la conciencia individual y la *particularidad* (*Besonderheit*) de los hábitos y costumbres transmitidos, así como la *universalidad* de la ley pública a la que aspiran ambos lados. Tal unidad de singularidad, particularidad y universalidad es llamada, tanto por Hegel como por Dewey, «concretamente universal». La universalidad concreta, por su parte, ya tiene la estructura del absoluto, en tanto constituye la unidad autodiferenciante de identidad y no-identidad. El resultado del movimiento del reconocimiento es, de esta manera, «un reconocimiento recíproco que es el *espíritu absoluto*» (Hegel, 1980 [1807], p. 441).

Si «absoluto» no incluye la aspiración a la incorregibilidad y la inmejorabilidad, ¿en qué consiste el carácter de absoluto? ¿Qué significa, pues, que el reconocimiento público sea visto como *absoluto*? Creo que en este pasaje de la *Fenomenología* se pueden distinguir tres dimensiones del «absoluto»: una dimensión *estructural*, una *secuencial* y una *material*.

En primer lugar, Hegel entiende como absoluto el reconocimiento público, puesto que encarna estructuralmente los momentos del concepto del concepto: singularidad, particularidad y universalidad. En segundo lugar, el reconocimiento público es absoluto en la medida en que constituye, de forma secuencial, una unidad autodiferenciante de identidad y no-identidad: la lucha por el reconocimiento público comienza con una situación de la certeza (*Gewissheit*) de una identidad, la cual, en una segunda fase, se escinde y, en una tercera, se (re)construye como diferenciada en sí misma. A diferencia de las experiencias previas de la *Fenomenología*, el movimiento del reconocimiento conduce hacia la reconciliación al final del capítulo sobre el espíritu. Con ello, el reconocimiento público es absoluto desde una perspectiva *material*, puesto que no depende de ningún criterio externo o precedente. Formulado de forma positiva: en las luchas por el reconocimiento público, se producen los estándares valorativos mismos por los que se mide la solución de cada conflicto moral.

Hay que tener en cuenta, sobre todo, que ninguno de estos tres componentes del concepto de absoluto es incompatible con

la circunstancia de que aquí lo absoluto es *constituido* de forma falibilista y de que, a la vez, representa un *punto de vista* falibilista. El concepto de absoluto no solo aparece como resultado de la comprensión de la falibilidad de las perspectivas singulares, sino que, además, en este nivel de la historia de la experiencia, el espíritu absoluto denota un proceso ininterrumpido de autocorrección intersubjetiva y pública de las pretensiones de validez.

## III

Hegel y Dewey extraen de todo ello conclusiones parcialmente diferentes: en referencia al primero, hay que tener en cuenta que el *punto de vista* del reconocimiento público ya no vuelve a ser superado en la *Fenomenología*: al principio del capítulo siguiente, este no va a ser rechazado como superado, tal como le ocurre a otros puntos de vista precedentes de la historia de la experiencia. Ello no significa que la *temática del reconocimiento* de la *Fenomenología* haya llegado a su fin. Tanto para Dewey como para Hegel, no es suficiente con el reconocimiento práctico de los que luchan por parte de otros individuos o grupos, o incluso por parte del orden público *como tal*. Más aún, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) quiere que su esencia (*Wesen*) sea reconocida en un sujeto independiente de los individuos accidentales. Para Hegel, este afán por el reconocimiento corresponde al concepto de un ser espiritual absoluto desarrollado en el capítulo sobre la religión, el cual reconoce a los individuos en su retorno a la comunidad (Siep, 2000, p. 118). Para Dewey, la cuestión es parcialmente diferente: tampoco basta, para él, con que los grupos sean reafirmados por un orden público políticamente estructurado, más allá de cuál sea su estructura. Este orden público debe estar *democráticamente organizado*: solo a través la organización democrática de la esfera pública misma desaparece el carácter arbitrario del reconocimiento. El ser espiritual religioso de Hegel, como instancia última de reconocimiento, queda transformado en el caso de Dewey en una esfera pública organizada democráticamente, que se comprende a sí misma como un proceso abierto, ininterrumpido, cooperativo y autocrítico en una comunidad democrática (Dewey, 1985 [1942], en particular p. 183; 1986 [1934], capítulo 3). Con ello no se pretende afirmar que las palabras de Dewey sobre la comunidad democrática, la cual debería

representar el «nosotros» continuo del reconocimiento, no escondan un matiz religioso. Una entidad democrática de esta naturaleza requiere una «creencia universal», en otras palabras, una fe democrática (*democratic faith*) en la capacidad de la comunidad para realizar juicios racionales (Dewey, 1984 [1939], pp. 226 ss.).

Por esa razón, hay que subrayar que con ello la *historia de la experiencia* todavía no ha llegado a su fin: y es que, aunque el capítulo sobre el espíritu ha hecho accesible «para nosotros» el concepto de absoluto a través del reconocimiento público, la conciencia (*Bewusstsein*) todavía tiene que realizar la experiencia del absoluto. Debido a ello, el capítulo siguiente sobre la religión se entiende a sí mismo como la explicitación de la temática religiosa implícita en la reconciliación de la lucha, pues ser religioso significa, para Hegel, tener una concepción del absoluto. La historia de la religión de la *Fenomenología* representa, de esta forma, la elaboración del contendido del concepto de absoluto producido por la última lucha por el reconocimiento.

La solución de Dewey es diferente: la aceptación y aprobación del punto de vista del reconocimiento público no significa que sea posible derivar la versión definitiva de lo absolutamente válido. Al contrario, la «universalidad concreta» debe de ser considerada como la búsqueda ininterrumpida y abierta de nuevas y cada vez mejores versiones del buen universal, es decir, de nuevas y mejores versiones comunitarias de aquello que constituye a una forma de vida universalmente aceptable.[8] A diferencia de Hegel, la lucha por el reconocimiento no genera la última palabra de la universalidad, sino que aquella constituye el «mecanismo» de generación de siempre nuevas concepciones de universalidad con el potencial de ser cada vez más abarcadoras.

A pesar de que Dewey ha descrito su recorrido filosófico como el camino «del absolutismo al experimentalismo» (1985 [1930]; 2004*c*), la concepción del absoluto construido de modo falibilista, concepción que se presenta al final del capítulo sobre el espíritu, es compatible con el experimentalismo procesual de Dewey. Al final del capítulo sobre el espíritu, sin embargo, parece que

8. Justamente en este sentido, celebra Dewey (1988 [1929]) la «doctrina del "universal concreto"» de los idealismos absolutos y objetivos. Sin embargo, crítica a sus antecesores por el hecho de «haber ignorado la fase de la reconstrucción *temporal* y su necesidad de interacción existencial abierta» (p. 151).

los caminos de ambos se separan: mientras que Hegel, en el curso subsiguiente de la *Fenomenología*, avista la institucionalización, en la comunidad religiosa, de la reconciliación alcanzada en la dialéctica de la conciencia; otorga menos derecho o razón (*Recht*) a la individualidad que actúa frente a la «universalidad reconocida (*anerkannte Allgemeinheit*)» en su filosofía tardía del espíritu objetivo; y probablemente no consideraba su concepción definitiva del espíritu absoluto como la concepción de un proceso permanente y cooperativo (Siep, 2008); Dewey subraya claramente en sus *Lecciones en China*, por su parte, el aspecto *procesual* de la lucha por el reconocimiento público.[9] Por ello, la concepción de reconocimiento de Hegel solo nos ayuda a entender la interpretación de Dewey hasta este punto.

En su sucinta presentación en China del drama en tres actos, Dewey se refiere a cómo el movimiento del reconocimiento podría ser esclarecido con sus propias herramientas conceptuales. Dewey describe la actitud de reconocimiento que recíprocamente asumen los que están involucrados en la lucha frente al conflicto al inicio de la reconciliación —y que Hegel denomina «perdón (*Verzeihung*)»— como una actitud de investigación (*attitude of inquiry*). Queda claro que la *Lógica* de Dewey, la cual él entiende como una «teoría de la investigación», podría ser útil aquí. Mi tesis es que Dewey ha inaugurado una perspectiva normativo-reconstructiva sobre la génesis de las normas y valores del reconocimiento mediante la dinámica universal de procesos de investigación comunitarios. Si es el caso que Dewey concibe el movimiento del reconocimiento como un proceso de investigación público, entonces su «modelo general de conflictos sociales (*general pattern of social conflicts*)» debería poder ser descifrado mediante su «modelo general de la investigación (*general pattern of inquiry*)» (Dewey, 1938, capítulo VI), puesto que su lógica se concibe a sí misma como la explicitación reconstructiva de la praxis investigadora experimental del ser humano.

Adicionalmente, lo que se ha dicho sobre la lucha por el reconocimiento como «absolutamente falibilista», de hecho, se aplica también al concepto de investigación deweyano: las tres dimensiones de la concepción del absoluto defendida por Hegel al final del capítulo sobre el espíritu, dimensiones que ya hemos distin-

9. Discuto esta procesualidad del universal concreto en Dewey (y en Hegel) en Särkela (2013).

guido en la parte precedente, pueden encontrarse en el concepto de investigación de la lógica de Dewey. *Primero*, Dewey concibe la «investigación» como la unidad secuencial de identidad y no-identidad: cada proceso de investigación representa un movimiento controlado en el cual una certeza cae en la indeterminación y que, a través de la resolución de problemas, conduce a una nueva situación determinada.[10] *En segundo lugar*, la «investigación» se refiere a la unidad *estructural* de singularidad, particularidad y universalidad: la investigación integra la particularidad de hábitos, condiciones y medios transmitidos; la singularidad de las perspectivas y de las hipótesis de los investigadores participantes; y la universalidad del método científico (p. 102). *Finalmente*, la investigación es absoluta en sentido *material*, puesto que ella genera sus propios estándares y no depende de ningún criterio externo o precedente (Dewey, 1988 [1929], capítulos 7 y 9).

A pesar de que en este lugar no estoy en condiciones de tratar sistemáticamente la versión alternativa de las luchas por el reconocimiento como procesos de investigación abiertos e históricamente situados, quisiera presentar aquí sucintamente cuatro hipótesis del enfoque «experimentalista». Se trata de hipótesis concernientes a las implicaciones social-ontológicas que considero que dicho enfoque debe aceptar: estas conciernen a la forma en la que se debe integrar, en la totalidad procesual de las luchas por el reconocimiento, *a*) las relaciones y actitudes sociales, *b*) las prácticas y las normas, *c*) los valores sociales, y *d*) la validez normativa.

*a*) Un enfoque tal distingue claramente entre relaciones problemáticas y no problemáticas de reconocimiento. Más aún, ambos tipos de relación parecen dividirse en dos subtipos, según el papel que juegan en las luchas por el reconocimiento.

*Primero*, las relaciones de reconocimiento pueden ser no problemáticas con referencia a su *indeterminación*. Es decir, se trata de relaciones constituidas por actitudes inmediatas, habitualizadas y rutinarias, y que nadie problematiza. *En segundo lugar*, las relaciones de reconocimiento pueden ser no problemáticas con referencia a su *determinación*. Este es el caso de relaciones

10. Véase la definición general de investigación ofrecida por Dewey: «La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en una situación que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado» (1938, pp. 104 ss.).

producidas a través de la lucha y se constituyen a través de actitudes creativamente habitualizadas como un tipo de inmediatez mediada.

También parecen existir dos subtipos de relaciones problemáticas de reconocimiento. *En primer lugar*, una relación de reconocimiento y la actitud habitual correspondiente pueden ser problematizadas en función del hecho de ser experimentadas como relaciones de dominio. Este es el tipo de pretensiones que median entre la primera y la segunda fase. *En segundo lugar*, las actitudes de reconocimiento pueden ser problemáticas en el sentido del «alma bella» o el «duro corazón» de Hegel. Tanto Hegel como Dewey conciben tales actitudes altamente problemáticas como «malas». Estas actitudes pueden mostrarse como la retirada intencional de todo intento de resolución cooperativa de problemas en la segunda fase.

*b*) La lucha por el reconocimiento público tiene la estructura secuencial de la investigación: representa el movimiento de una situación indeterminada hacia la producción de una nueva situación determinada, pasando por la resolución del problema. Como tal, parece, por un lado, que la lucha debe ser concebida como *respondiendo* a normas, a saber, a normas de reconocimiento que *han devenido problemáticas* y que *han fracasado*. La lucha toma su punto de partida de la situación de escisión de una comunidad (*Gemeinwesen*), en la cual determinadas normas se han revelado como medios para la conservación de relaciones de dominio.

Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que, en la medida en que la lucha por el reconocimiento responde a normas fallidas que se han vuelto problemáticas y revelado como particulares, parece apuntar también a *nuevas* normas que, de alguna forma, tendrían que reemplazar o complementar a las viejas normas fallidas. Como tal, la lucha debe ser concebida como *generadora* de normas, a saber: de normas *con el potencial de solucionar problemas*, normas *logradas y liberadoras*. La lucha por el reconocimiento *debe* superar la situación de desintegración de la comunidad y *debe* poder servir como medio para la universalización.

Según este enfoque, las luchas por el reconocimiento son *responden* a normas y también las *generan*: las luchas *median* entre las normas que regulan la praxis y las prácticas sociales liberadoras devenidas problemáticas. De esta forma, el experi-

mentalista concibe las prácticas sociales como direcciones duraderas de relaciones de reconocimiento y, al mismo tiempo, a las normas sociales como medios reguladores de las direcciones prácticas duraderas.

En este momento, parece adecuado mencionar que el teórico experimentalista del reconocimiento podría aspirar a poder integrar teorías del reconocimiento «multidimensionales» como enfoques de lo que él denomina «reconocimiento no problemático». Una teoría multidimensional del reconocimiento expone varios órdenes de reconocimiento en función del medio o de aquello por lo que una persona puede ser reconocida legítimamente.[11] El experimentalista parece tener un buen motivos para diferenciar distintas dimensiones y órdenes de reconocimiento, por ejemplo, con respecto a las mejores concepciones disponibles sobre el trato recíproco de las personas en su particularidad, singularidad y universalidad, o como valoradas, amadas y respetadas.

*c*) En tanto mediación entre normas problemáticas y no problemáticas, la lucha por el reconocimiento representa el proceso de valoración (*valuation*) colectiva: en ella se construyen valores que son proyectados hacia relaciones futuras de reconocimiento.

La lucha por el reconocimiento empieza con una situación indeterminada en la que existe la necesidad de dar una nueva dirección a ciertas relaciones de reconocimiento de la comunidad. En una situación como esta, surgen *intereses* que deben ser entendidos como fines de grupos que se sitúan en oposición a los intereses dominantes de los grupos públicamente reconocidos. Dewey denomina «valor» al objeto de los intereses (Dewey, 1988 [1939], pp. 208 ss.; 2004*b*, pp. 311 ss.). Los valores surgen, según él, siempre como negaciones de condiciones existentes: valorar algo (*valuate*) significa atribuir un valor relativamente negativo a una situación existente y darle uno relativamente positivo a una situación futura prevista. Así, parece que los valores que se constituyen durante la transformación de los fines e intereses de los grupos ofrecen *razones* para determinar cómo las personas se tendrían que tratar las unas a las otras, razones, pues, para la dirección de relaciones de reconocimiento. Estas

11. Me parece que el enfoque multidimensional más rico y sistemáticamente prometedor es el que se encuentra en las obras más recientes de Axel Honneth (2011, 2001).

razones constituyen normas sociales y, cuando son obedecidas, prácticas sociales e instituciones.

Con ello, Dewey se perfila como un representante de una teoría del reconocimiento fundamentada en valores (Laitinen, 2002, pp. 468 ss.): según este enfoque, los valores ofrecen a las personas razones para tratarse unas a otras de determinadas maneras, y estas maneras constituyen normas de reconocimiento, es decir, medios para la dirección duradera de relaciones de reconocimiento. Y, sin embargo, esto no conduce, en el caso de Dewey, a un realismo fuerte de valores, ya que los valores son concebidos de forma procesual como *transiciones*: una nueva praxis o dirección de las relaciones de reconocimiento tiene «valor» en relación con el problema de reconocimiento a cuya solución está dirigida; o, dicho aun mejor, las normas de reconocimiento tienen «valor» en tanto *liberan*.

*d*) Ahora bien, la afirmación de que las normas solo tienen valor en la medida en que *liberan* sitúa a la teoría del reconocimiento de Dewey en la tradición de la teoría crítica de la sociedad: si todavía tiene sentido distinguir entre una «teoría crítica y una teoría tradicional», la teoría crítica debería ser caracterizada por su fin específico de la liberación y la libertad (Geuss, 1983). Dewey conecta la liberación y la libertad tanto a la lucha por el reconocimiento como al proceso de investigación: la validez de las nuevas normas establecidas en aquel proceso se basa, primeramente, en si han solucionado o no el correspondiente problema de reconocimiento. Un problema se considera, a su vez, como solucionado cuando los participantes pueden volver a actuar libremente. La libertad funciona entonces como una suerte de valor transferido en el enfoque de Dewey. Su teoría del reconocimiento deja relativamente abierta la cuestión de lo que en cada caso singular deba significar «libertad», cuestión que es «específica para cada problema», aunque «ser libre», en el sentido de poder seguir actuando libremente una vez que se ha superado una indeterminación o una carencia, siempre implica la experiencia de reconocerse en las consecuencias de la propia acción. En palabras de Dewey: implica la experiencia de una correspondencia entre el fin (*end*) y la finalidad (*end-in-view*), entre lo que hemos conseguido y lo que habíamos buscado (1988 [1939], pp. 234 ss.; 2004*b*, pp. 342 ss.).

Es importante mencionar, sin embargo, que la libertad, en tanto aquel seguir actuando comunitario no distorsionado, no

tiene por qué ser el único resultado relevante de un movimiento de reconocimiento. Una lucha por el reconocimiento exitosa puede traer consigo, además, una *ganancia* de libertad: cuando no solo se soluciona un problema, sino que se *aprende* algo sobre la solución comunitaria de problemas, entonces la experiencia de libertad contiene no solo la eliminación de una indeterminación, sino que, además, se ganan nuevos *métodos* para tratar con las indeterminaciones en general. Hay formas *mejores* y *peores* de lidiar con problemas de reconocimiento: en cada movimiento del reconocimiento no solo es importante tratar cada problema concreto, sino también la forma en que una comunidad trata problemas de reconocimiento en general. De esta manera, Dewey concibe la lucha por el reconocimiento como el mecanismo de un proceso de aprendizaje a través del cual se producen nuevos métodos de resolución colectiva de problemas, métodos que son mejorados, rechazados o comprobados sobre la base de su aplicación.[12]

Sin embargo, ni siquiera la puesta en marcha del mejor método disponible representa una garantía de la validez de las normas de reconocimiento que surgen de él: la ley puede tener siempre consecuencias indeseadas, de tal forma que hay que desarrollar nuevos medios de resolución de problemas. La validez solo puede ser mostrada *posteriormente*, es decir, a través del efecto liberador de la norma. Las normas y leyes que establece una comunidad como resultado de un movimiento exitoso de reconocimiento y cuyo efecto es liberador son *operacionalmente válidas*: son válidas para la dirección práctica de las relaciones de reconocimiento y constituyen medios para la futura solución pública de problemas. Por esa razón, Dewey exige que las normas que han demostrado su validez sean tratadas como *hipótesis*: son válidas de forma operacional hasta que sean falsificadas a lo largo del proceso de investigación de la comunidad.

La eticidad democrática concibe este enfoque como una comunidad en el que la «actitud de investigación caracterizada por el reconocimiento» ha sido configurada como un hábito creativo. En una comunidad tal, no solo se aplican los mejores métodos de resolución comunitaria de problemas, sino que también deben buscarse nuevos problemas de reconocimiento activamente. Tal búsqueda de una cada vez mejores y más concretas univer-

12. Véase la noción de Dewey de aprendizaje a través de la experiencia (1988 [1939], p. 218; 2004*b*, pp. 323 ss.).

salidades, exige apertura a la experiencia, conciencia (*Bewusstsein*) de la contingencia y creatividad —virtudes que juntas caracterizan un *falibilismo democrático*—.

Dewey concibe su teoría del reconocimiento, por un lado, como la justificación de una tal eticidad democrática experimental y de la actitud de investigación caracterizada por el reconocimiento presente en ella que se ha convertido en hábito. Pero, sobre todo, la teoría del reconocimiento de Dewey constituye un *método*: se concibe a sí misma como un marco conceptual[13] para la ejecución de investigaciones que aspiran a dar respuesta, *en casos concretos*, a las tres preguntas hegelianas de la introducción a este artículo. Debe ser comprendida como un medio metodológico que puede ser perfeccionado en su uso al tratar con problemas de reconocimiento.

1) Se trata de un método *teórico social*, puesto que debe contribuir a la explicación y comprensión de prácticas sociales, normas y valores: contiene una ontología social que retrotrae las normas y los valores a sus funciones en la dirección práctica de relaciones de reconocimiento.

2) Es un método *normativo*, ya que pretende facilitar criterios inmanentes de la justificación, la valoración y la crítica de prácticas sociales: retrotrae la validez de las normas a su efecto liberador en la dirección práctica de relaciones de reconocimiento.

3) Finalmente, se trata de un método *genético*, puesto que cumple con sus pretensiones tanto social teóricas como normativas a través de la representación de prácticas, normas y valores en su génesis al interior de luchas por el reconocimiento. Con ello, debe indicar en la dirección de una eticidad democrática.[14]

## Bibliografía

BERNSTEIN, Richard J. (2006). «The Pragmatic Century», en Sheila Greeve Davaney y Warren G. Frisina (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein* (pp. 1-14). Albany: SUNY Press.

13. Dewey llama a su teoría del reconocimiento «principios guía generales» para tales investigaciones concretas (1973, p. 64).

14. Agradezco sus útiles consejos, así como sus comentarios, a David Dilmaghani, Federica Gregoratto, Axel Honneth, Naveen Kanalu, Arto Laitinen y Justo Serrano.

— (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press. (Hay trad. cast, *El giro pragmático*, Barcelona: Anthropos, 2014).
DEWEY, John (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Nueva York: Henry Holt and Company.
— (1973). *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
— (1984 [1925]). *Experience and Nature. The Later Works of John Dewey. Volume 1: 1925*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1984 [1927]). *The Public and its Problems*, en *The Later Works of John Dewey*. *Volume 2: 1925-1927* (pp. 235-372). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1984 [1939]). «Creative Democracy. The Task Before Us», en *The Later Works of John Dewey. Volume 14: 1939-1941* (pp. 224-230). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1985 [1915]). «German Philosophy and Politics», en *The Middle Works of John Dewey*, *Volume 8: 1915* (pp. 135-204). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1985 [1930]). «From Absolutism to Experimentalism», en *The Later Works of John Dewey*, *Volume 5: 1929-1930* (pp. 147-160). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1985 [1939]). *Freedom and Culture*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 13: 1938-1939* (pp. 63-188). Carbonale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1985 [1942]). «Religion and Morality in a Free Society», en *The Later Works of John Dewey*. *Volume 15*: *1942-1948* (pp. 170-183). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1986 [1934]). «A Common Faith», en *The Later Works of John Dewey. Volume 9: 1933-1934* (pp. 1-58). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1988 [1923]). «Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals», en *The Middle Works of John Dewey, Volume 15: 1923-1994* (pp. 229-272). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1988 [1929]). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. The Later Works, Volume 4: 1929*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (1988 [1939]). *Theory of Valuation*, en *The Later Works of John Dewey. Volume 13: 1938-1939* (pp. 189-254). Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
— (2004*a*). *Die Suche nach Gewissheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2004*b*). *Theorie der Wertschätzung*. En *Erkenntnis, Erfahrung und Wert* (pp. 293-361). Frankfurt: Suhrkamp.
— (2004*c*). «Vom Absolutismus zum Experimentalismus», en *Erfahrung, Erkenntnis und Wert* (pp. 13-29). Frankfurt: Suhrkamp.

— (2010 [1897]). «Hegel's Philosophy of Spirit», en John R. Shook y James A. Good (eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 93-176). Nueva York: Fordham University Press.
— y James H. TUFTS (1985 [1932]). *Ethics*, en *The Later Works of John Dewey*. *Volume 7: 1932*. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.
GEUSS, Raymond (1983). *Die Idee einer kritischen Theorie*. Königstein im Taunus: Hain.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1980 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*. *Gesammelte Werke, Band 9*. Hamburgo: Meiner.
— (1986 [1830]). *Enzyklöpädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter teil. Die Philosophie des Geistes. Werke 10*. Frankfurt: Suhrkamp.
KANT, Immanuel (1994 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft*. *Werkausgabe*, *Band VII*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (1994 [1794]). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe, Band VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.
HONNETH, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
— (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlín: Suhrkamp.
LAITINEN, Arto (2002). «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?». *Inquiry*, *45*(4), 463-478.
— y Heikki IKÄHEIMO (2007). «Analysing Recognition. Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons», en Bert van den Brink y David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 33-56). Cambridge: Cambridge University Press.
SÄRKELÄ, Arvi (2013). «Good, Evil and Successful Recognition: A Processualist View on Recognitive Attitudes, Relations and Norms». *Nordicum-Mediterraneum, 8*(2)
SIEP, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jeaner Philosophie des Geistes*. Friburgo-Múnich: Karl Alber.
— (2000). «Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*», en Dietmar Köhler y Otto Pöggeler (ed.), *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (pp. 109-130). Berlín: Akademie.
— (2008). «Moralischer und Sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*», en Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 415-438). Frankfurt: Suhrkamp.

# TERCERA PARTE

# APORTES CONCEPTUALES DE LA TEORÍA CRÍTICA

# LA FUERZA DE LA CRÍTICA ESTÉTICA. APUNTES SOBRE LA AUTONOMÍA ESTÉTICA Y LA DIMENSIÓN SOCIOFILOSÓFICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE THEODOR W. ADORNO

*Laura Elena Flórez-Hincapié*
*Goethe-Universität Frankfurt am Main*

> Pues no existe belleza y consuelo alguno más que en esa mirada que se dirige al horror, le hace frente y sin aminorar la negatividad persevera en la posibilidad de lo mejor.
>
> THEODOR W. ADORNO

## 1. **Introducción**

Adorno fue consciente de la radical discusión sobre el tradicionalismo académico y subjetivo del discurso estético. Sin embargo, no fue este su punto de partida en la década del cincuenta, sino el gran abismo entre el *apparatus* conceptual de la estética académica y los retos de la praxis del arte moderno. Paradójicamente, esta fue la razón por la cual su *Teoría estética* fue catalogada como modernista y condenada a pasar de moda. Resulta aquí paradójico que la tradición haya interpretado como una posición conservadora la visionaria interpretación adorniana de la problemática entre la teoría estética tradicional y su desembocadura en el campo de la metacrítica del arte moderno. Esto último queda claro desde el inicio de la *Teoría estética*:

> Ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte, ni él mismo, ni su relación con el todo, ni siquiera su derecho a la vida [...]. El mar de lo nunca presentido en el que se adentraron los revolucionarios movimientos artísticos de 1910 no ha proporcionado la dicha aventurera prometida. En vez de esto, el proceso desencadenado por entonces ha devorado las categorías en cuyo nombre comenzó [Adorno, 1970*a*, p. 9; 2004, p. 19].

La razón para intentar desarrollar este punto se encuentra al comprender que el enfoque de Adorno no fue la pretensión de

despliegue de una teoría específicamente de y sobre el arte moderno, sino que nuestro autor fue capaz de captar, en toda su complejidad, la forma en que el arte moderno cuestionó la posibilidad misma de una estética sistemática, es decir, la manera en que cuestionó el núcleo normativo del discurso legitimador de la praxis y el objeto estéticos, para abrir paso a una concepción política del arte.

Esta visión adorniana sobre el cuestionamiento moderno de una estética sistemática presupone dos elementos que engloban, asimismo, el desarrollo del discurso estético occidental desde Baumgarten hasta los intentos «modernistas» como el de Adorno, a saber, que, por una parte, ni el valor estético ni la falibilidad del juicio estético pueden ser presupuestos o tomarse por dados; y, por otra, que lo anterior no equivale a decir que los conceptos estéticos sean *a priori* ideológicos. En otras palabras, tanto el juicio estético como el objeto estético serán problematizados, en el sentido en que en su aspiración universal (normativa) yace un problema a nivel epistemológico, puesto que la estética solo tiene un lugar disciplinario dentro de la filosofía. Sin embargo, la situación contemporánea de la filosofía no puede ofrecer ya una defensa coherente del mundo moderno y parece que esta tarea fue de alguna manera transferida al arte y al discurso sobre él. Precisamente, esta tarea la cumple la praxis artística de la mano de la estética, no como una interpretación que copia el mundo, sino dirigiéndose a la realidad a través de la *negación determinada*. Para Adorno, el énfasis riguroso en la *autonomía* del arte como categoría central de la estética tiene que ser considerado junto con el requerimiento de interpretar el mundo social a través de la negación determinada. De esta manera, lo social y lo estético se encuentran vinculados: así, la crítica social puede estar acompañada de la crítica estética a través del uso radical del material estético. Y esta se esgrime en el presente texto como la veta que abre una lectura del potencial crítico (político) del arte en la *Teoría estética* de Adorno.

Lo que se encuentra en el trasfondo de esta concepción es el concepto de utopía, cuya última perspectiva es la dialéctica estética, la cual trasciende la realidad social dada.[1] Así, la idea de

1. Aunque el concepto de utopía, tal como se menciona en este punto, constituye una de las anclas más importantes en la estructura de la *Teoría estética* de Adorno, este elemento no puede ser desarrollado aquí por razones

utopía dirige en gran medida la *Teoría estética* de Adorno, sobre todo la idea de la resistencia a la cultura de masas y al arte popular. Sin embargo, la base de las siguientes reflexiones se aleja de la interpretación teleológica que el uso de la idea de utopía marcó sobre la recepción de la obra estética adorniana y, más bien, asienta sus bases sobre la tesis de que la *Teoría estética* sería una continuación del análisis de la *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, que la estética es una teoría históricamente variada de la racionalidad aplicada al arte (para ampliar la tesis sobre la continuidad entre la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Teoría estética* en la obra de Adorno, véase Bernstein y otros, 2010). Los conceptos de reconciliación (*Versöhnung*) y emancipación (*Emanzipation*), los cuales constituyen la base de la concepción utópica del arte, solo pueden ser pensados en el marco de la interpretación de acuerdo con la cual el proceso de civilización —de dominio de la naturaleza— es un proceso de ilustración o de racionalización instrumental. Según Adorno, la reconciliación solo puede pensarse como superación (*Aufhebung*) de la autofragmentación de la naturaleza, la cual, no obstante, solo es accesible a través del paso por la autoconstitución del género humano en una historia de trabajo, víctimas y renuncias (Adorno y Horkheimer, 1981, p. 71). De ello se sigue, pues, que el proceso de ilustración solo puede llevarse a cabo y superarse por sus propios medios: la ilustración de la Ilustración sobre sí misma, el «rememorar (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto», es posible solo por medio del concepto. La condición sería que el concepto se volviera contra la tendencia reificada del pensamiento conceptual, como Adorno ya lo desarrolló en la *Dialéctica negativa*: «lleva en sí el afán de ir con el concepto más allá del concepto» (1970*b*, p. 27).[2]

---

de espacio. Para seguir la pista del mismo y comprender su relación con el elemento sociológico y estético en el pensamiento de este autor, pueden consultarse tres trabajos que brindan interesantes luces sobre el mismo: Welsch (1993), Sherratt (2002), Wiggershaus (2006).

2. Este es el nudo del tejido argumentativo cuyo núcleo ha disuelto la recepción crítica de las consideraciones de Adorno sobre la estética, optando por otras dimensiones que complementarían tal tarea de la estética como campo filosófico y como discurso sobre los objetos artísticos. Podríamos señalar aquí dos de los ejemplos más conocidos: por un lado, el rechazo de Wellmer de gran parte de la teoría adorniana, reconciliando las categorías de «apariencia» y «verdad» con la noción habermasiana de racionalidad comunicativa (1985, pp. 9-48); por otro lado, la postura de Menke, quien desde el inicio desecha la dimensión social del arte en Adorno como núcleo de su

Puesta así la problemática, el objetivo de este texto es analizar el concepto de autonomía estética como clave para comprender la relación entre praxis estética y sociedad a la luz de la *Teoría estética* de Adorno. La autonomía no debe entenderse aquí como categoría estética tradicional que designa el carácter «cultual» de la obra de arte y define substancialmente qué es una obra de arte y qué no lo es. Nuestro concepto designa el carácter epistemológico del objeto estético y, con ello, la manera en que este nivel normativo determina la realidad —el nivel ontológico— que designa. Así, la estética funge como reflexión del carácter crítico del arte —del objeto estético—: una estética dialéctica tiene como objetivo exhibir por medio de conceptos lo que en el objeto estético se manifiesta como crítica de la realidad a la que este pertenece. Con ello intentaremos determinar el rol del análisis sociológico en las reflexiones estéticas adornianas.[3] Esta discusión debe desarrollarse en tres pasos, como se señala a continuación. Primero, en la siguiente sección (2), es necesario desarrollar la determinación de la obra de arte como *mónada* para comprender la base conceptual de la idea de autonomía estética en la obra de Adorno. En relación con ello, en la siguiente sección (3) será necesario cons-

---

teoría estética. Concretamente, Menke (1991) critica el concepto de negación, el cual le permite a Adorno hacer una crítica social performativa, puesto que —según la perspectiva de Menke— resultaría muy impreciso para establecer una dimensión coherente del arte con relación a la sociedad.

3. En la introducción a *La soberanía del arte*, Christoph Menke declara lo siguiente: «Una solución del problema central que ha dejado la *Teoría estética* de Adorno, el cual consiste en pensar en conjunto la autonomía y la soberanía a través de una discusión del concepto de negatividad estética, no puede ser logrado *solo* a través de los medios conceptuales y argumentativos de esta estética» (1991, p. 13; las cursivas son mías). Una reflexión filosófica del arte (en un sentido restringido, es decir, de objetos estéticos) no puede renunciar, según Adorno, a la consideración y análisis sociológicos. Contra esta afirmación de Menke, podemos acudir a un pasaje de la segunda lección de la «Introducción a la sociología» de Adorno: «Esta pregunta de la materia, que padece antes que nada de que la materia de la sociología, como diría Hegel, representa una "mala infinitud", esto significa: no hay nada bajo el sol, realmente nada, que no esté, en tanto mediado a través de la inteligencia y el pensamiento humanos, también, al mismo tiempo, mediado socialmente (Diese Frage des Sachgebietes, die krankt zunächst daran, daß das Sachgebiet der Soziologie wie Hegel sagen würde, eine "schlechte Unendlichkeit" darstellt, das heißt: Es gibt nichts unter der Sonne, aber wirklich nichts, was nicht dadurch, daß es vermittelt ist durch menschliche Intelligenz und durch menschliches Denken, eben auch zugleich gesellschaftlich vermittelt wäre)» (1993, p. 32).

truir el concepto de *negatividad estética* para llegar al contenido de verdad de la obra de arte. En este paso, la argumentación alcanza uno de los puntos centrales de la discusión en torno a la normatividad del juicio y la experiencia estética, a saber, la pregunta que plantea Adorno acerca de la posibilidad de una teoría estética en general. Este punto, quizá una de las características modernistas más claras en la reflexión estética adorniana, se encuentra enlazado con la pregunta por el concepto de identidad. Se trata, pues, de que el sujeto de la experiencia estética no es solo un sujeto trascendental —en el sentido kantiano—, sino que la experiencia estética exige un giro objetivo en la relación sujeto-objeto, es decir, que el objeto se imponga frente al mero goce o sentimiento del sujeto, pues este nivel meramente subjetivo no basta para determinar la complejidad de la experiencia estética y, con ello, vislumbrar su potencial crítico. Según Adorno, esta experiencia debe pensarse a través del concepto de lo no-idéntico, puesto que la experiencia estética moderna se origina a partir de una lógica de la fragmentación (*Logik des Zerfalls*), es decir, es una experiencia histórica cuyo contenido de verdad mimetiza la reproducción de la violencia, elemento que Adorno descubre en el arte moderno y con el que está en relación la categoría de lo *sublime*. Por ello, el paso argumentativo final (sección 4) corresponde al análisis que se concentrará en un *modelo* para comprender lo que a lo largo del presente texto se tejió como una constelación de los conceptos que componen la interpretación de la *autonomía* de la obra de arte en Adorno. Si bien este tipo de pasos en la argumentación debe cuidarse de la ligereza en el paso de la teoría a la praxis (en nuestro caso, en el paso de la descripción analítica de la autonomía del arte en el contexto de la obra de Adorno hacia una interpretación concreta de un objeto estético), uno de los objetivos de esta reflexión es mostrar cómo el así llamado modernismo de las consideraciones adornianas aún rinde frutos para el análisis de situaciones contemporáneas. En este caso, el texto deriva en la interpretación, a través de la categoría de autonomía del arte y los conceptos derivados de ella, de una videoinstalación del artista colombiano José Alejandro Restrepo llamada *Paso del Quindío II*, donde veremos cómo funciona la relación entre la autonomía del arte y su función social para desentrañar el lenguaje estético como crítica de la sociedad.

## 2. **La obra de arte como mónada: el carácter normativo de la autonomía del arte**

> La obra de arte es lo que la metafísica racionalista proclama en su cumbre como principio del mundo: centro de fuerza y cosa a la vez. [...] La interpretación de la obra de arte como un proceso detenido en sí mismo, cristalizado, inmanente, se acerca al concepto de mónada.
>
> THEODOR W. ADORNO

Adorno ve en el concepto de autonomía del arte vanguardista el potencial completo de la aporía en la cual se mueve la experiencia estética, a saber, la de la verdadera experiencia de contradicciones inherentes a la sociedad, lo que posibilita experimentar la historia a través de la negación de la misma. Adorno explicita esta contradicción a través del motivo del carácter doble del arte: su autonomía y, a la vez, su *fait social*; dicha afirmación expresa el complejo núcleo normativo de la teoría estética adorniana, el cual describe la relación problemática entre arte y sociedad. Sin embargo, más importante aun es que esta doble función del arte será la base para caracterizar la categoría de la autonomía estética no como la descripción del arte culto en contraposición con el arte de masas (es decir, una obra de arte autónoma no sería en este contexto lo que la estética tradicional consideró como arte bello y no rechazó como arte popular). A diferencia de ello, la autonomía estética designa, para Adorno, el núcleo normativo que permite entender la obra de arte como vehículo crítico: es decir, el carácter «monadológico» del objeto artístico y, por ende, su carácter autónomo llevan el análisis estético a consideraciones epistemológicas. Así, la distinción entre arte popular y arte culto no se convierte en un valor definitivo dentro de la consideración estética de Adorno, sino que ambas categorías son historizadas para mostrar que estas, a su vez, (históricamente) están constituidas como instituciones, puesto que el arte puede entenderse como un modo de organización de la vida en sociedad y los objetos estéticos se inscriben en dichas categorías —bien se trate o no de la obra de arte más representativa de la sociedad burguesa— siempre a través de una función y propósitos que hacen que el objeto estético funcione como bien económico, posesión material, objeto curatorial —es decir, a un nivel objetivo—; así como también que tenga su función como objeto de la percepción, del

disfrute, del discurso y de la interacción social —es decir, a un nivel subjetivo—. Ser producto de la sociedad y, por ello, constituir parte del sistema a través de su institucionalización y, a la vez, formar parte de la esfera intersubjetiva y la cotidianidad social sitúa al objeto estético u obra de arte en un nivel normativo especial: su autonomía como objeto escindido de la sociedad designa a la vez su inscripción social.

Esta discusión se suma a las múltiples transformaciones que ha experimentado la reflexión acerca del arte desde la coyuntura de la vanguardia de principios de siglo XX, transformaciones que exigieron una justificación teorética (normativa) de la función del arte en la sociedad. El movimiento metacrítico característico del arte moderno surge como respuesta a esta coyuntura en la que los límites entre la normatividad del arte, incluyendo su rol social, y el arte de masas se desvanecen. En el contexto de esta discusión en la obra de Adorno, la tradición designó su estética como «sociología del arte», desconociendo en parte que Adorno era consciente de la problemática epistemológica de la estética como consecuencia de los cuestionamientos del arte moderno y de los movimientos vanguardistas. Para comprender, entonces, el malentendido general de esta interpretación, es menester comprender la dirección de la interpretación de la función social del arte y su carácter autónomo. En la *Teoría estética* de Adorno, esta relación tiene que ser analizada a través de una articulación dialéctica de ambas partes, en la que ni la autonomía (apariencia) de la obra prevalezca sobre su carácter social (o soberanía) ni viceversa. Por el contrario, en esta relación la tensión entre ambas partes constituye la dinámica de la experiencia estética. El concepto de *autonomía* (apariencia) y el de *soberanía* (verdad) de la obra determinan, así, la praxis artística a través de un entrelazamiento que, durante el desarrollo histórico del arte, se ha caracterizado bien por una o por otra, pero nunca por ambas conjuntamente. Es decir, dicho entrelazamiento no se ha desarrollado como una interrelación dialéctica de apariencia y verdad, de autonomía y carácter social, que permita la consolidación del carácter crítico y dialéctico de la obra.

La noción estética tradicional de la autonomía del arte nace con el fenómeno de la «muerte del arte» como alienación del arte del campo del conocimiento (la verdad) y la moral (lo práctico) en el desarrollo de la instrumentalización de la razón. Los contenidos que son alienados de la experiencia estética no son

meramente alienados, sino también deformados: la verdad se subyuga bajo la capacidad evaluativa de la razón y el comportamiento moral queda atado a una idea de bien universal. A pesar de que el campo del arte queda fuera de estos dos espectros esenciales de la experiencia humana, el arte y la experiencia estética ganan con este aislamiento un potencial crítico, permitiendo así al campo de la experiencia estética constituirse como el terreno en el cual se encuentra un elemento autorreflexivo de la verdad cognitiva y la conciencia de la misma. En este punto, la interpretación de la vanguardia de Peter Bürger resulta iluminadora, puesto que, en el análisis de la relación entre arte y sociedad que impulsa las reflexiones de este autor en la *Teoría de la vanguardia* (1974), muestra cómo el momento histórico del surgimiento del concepto crítico de autonomía del arte en la sociedad burguesa implicó la comprensión de que el arte era autónomo frente al poder político y religioso gracias a su proceso de secularización y que esta autonomía podía asegurarle unos fundamentos radicalmente nuevos y diferenciados de los lastres de la razón instrumental. Sin este momento de autoconciencia, las vanguardias serían impensables. Esta metacrítica del arte moderno y los movimientos vanguardistas se convierte en una protesta frente a la lógica del arte burgués, de las instituciones artísticas (museos, crítica de arte e historia del arte) y de la división entre arte y praxis. Bürger muestra, además —sin dejar de resaltar que es precisamente esta una de las vetas que Adorno trabaja del arte moderno—, que el arte moderno representa los elementos críticos concernientes a un principio normativo de los objetos culturales. En este contexto, el concepto de esteticismo es, tanto para Adorno como para Bürger, el momento necesario de la autoconciencia estética del arte moderno. Exactamente este concepto de estetización goza de mala reputación en la teoría del arte, por haber surgido como contraelemento de la cultura de masas. Sin embargo, es el desarrollo crítico del concepto de autonomía lo que brinda los elementos para comprender el poder de la experiencia del arte como arma crítica.

La autonomía del arte en Adorno no es solo —como lo afirma Bürger— una categoría histórica que describe la división entre arte y praxis. Contrario a esta interpretación estrecha de la autonomía del arte, Adorno defiende la idea de que esta se relaciona y surge con y de las tensiones dialécticas irresueltas a lo largo de la historia, las cuales son causadas por determinadas condicio-

nes sociales e históricas. La autonomía del arte se encuentra en constante tensión entre ella misma y su propia realidad histórica, tensión cuya superación no se logra mediante un movimiento dialéctico de síntesis, sino que queda siempre irresuelta, puesta en contradicción, vinculada al momento negativo del desarrollo dialéctico. Con ello se constituye una versión negativa de la experiencia estética, la cual da cabida a la identidad de su relación crítico-negativa con la sociedad. Esta relación contradictoria con la sociedad transforma la identidad de la experiencia estética en una experiencia negativa, a saber, en una no-identidad, la cual se sedimenta en la obra de arte y, con esto, se conserva su autonomía gracias a la apariencia de la obra y a pesar de los cambios que experimenta la sociedad y, con ellos, la obra a lo largo del paso del tiempo. Esta interpretación de la obra de arte como mónada permite evitar la determinación en un valor positivo del objeto estético, de tal manera que este es un *campo de fuerzas* contra la regresión al movimiento identificador del concepto de lo no-idéntico. Esto significa que la autonomía del arte es una lucha contra la reificación de la no-identidad estética y contra la superación del momento negativo del objeto, la cual es representada negativamente a través de la obra de arte: «Los antagonismos irresueltos de la realidad retornan en las obras de arte como los problemas inmanentes de su forma. Esto, y no el impacto de momentos objetuales, define la relación del arte con la sociedad» (1970*a*, p. 16; 2004, p. 15).

La concepción monadológica de la obra de arte esquematiza la versión inmanente de la interpretación de Adorno, con la cual él renuncia a la sociología del arte como contenido y, al mismo tiempo, intenta demostrar la estructura formal de la obra de arte. Esto no significa que Adorno una la interpretación de la obra con la estructura de la realidad, sino que él relaciona la interpretación con el significado de la historia. Para la concepción estética adorniana, es importante que la obra de arte no se identifique directamente con un grupo social determinado o con un estrato social, ya que la experiencia estética trasciende las relaciones entre arte y sociedad. Aquí el énfasis está puesto en la versión objetiva de la obra de arte, de allí que no pueda dejarse sin discutir el que la obra de arte lograda sea, para Adorno, algo así como un testimonio de la historia. Justamente aquí se puede rastrear la influencia de Benjamin en la interpretación de la obra de arte como mónada. Benjamin compara las obras de arte no solo con

las estrellas, sino también con las mónadas leibnizianas «que no tienen ventanas». Ellas se comunican no solo unas con otras, sino también con dios, la así llamada «mónada central», alrededor de la cual todo está conectado con todo. Cada mónada solitaria —y esto es lo relevante para la concepción de Adorno— contiene en ella misma el mundo (Bock, 2013). Al comprender así la idea de la obra de arte como mónada, las obras de arte son consideradas no como mónadas que se comunican unas con otras, sino que se encuentran unidas unas a otras inmanentemente. Así, es posible hablar de la autonomía de las obras, puesto que la alegoría de la mónada muestra la manera en que estas se constituyen como unidades cerradas a pesar de los cambios espaciales y temporales, pero con un significado determinado de manera inmanente.

La obra es autónoma gracias a la forma de las condiciones sociales, económicas y políticas en las que es producida, pero a su vez es un producto del trabajo social que tales condiciones permiten.[4] Es a esta dialéctica del carácter autónomo de la obra que subyace el contenido de verdad de la obra de arte, según Adorno. Este contenido de verdad es aquello que en la estética adorniana porta el nombre de negatividad de la obra de arte. Es decir, la obra como mónada porta a través de su forma (esto es, de la transformación del material) contenidos históricos y socialmente cargados, pero lo hace a través de la negación determinada, es decir, a través de su carácter autónomo, lo que le permite movilizarse críticamente frente a su entorno. Esta negatividad de la obra de arte asegura su autenticidad y se encuentra en otro lugar de su convención espacio-temporal.

La dialéctica de la autonomía de la obra de arte es utilizada para subvertir las estructuras reificadas de la misma. Se trata, aquí, de un contenido de verdad que supera los límites de su momento histórico y, con ello, evita que la obra de arte se con-

4. Partiendo de este punto, se alumbra la manera en que en las consideraciones estéticas adornianas prima el análisis del momento de la producción de los objetos estéticos, antes que el momento de la recepción. La razón de esto está allí donde se reclama la objetividad de la experiencia estética. El momento de la producción es, según Adorno, el de las condiciones económicas y sociales en general con las cuales el artista debe trabajar —a saber, el patronaje feudal, la competencia del mercado capitalista y las dinámicas de la industria cultural—. Por ello, es este momento el que ofrece la dinámica monádica de la obra a través del tiempo y, con ello, la fundamentación de su carácter autónomo.

vierta en un documento limitado a representar su visión del mundo. Así, declara Adorno:

> El contenido de verdad de las obras de arte, del que su rango depende al fin y al cabo, es completamente histórico. Su relación con la historia no es simplemente relativa, de modo que él (y por tanto el rango de las obras de arte) variara simplemente con el tiempo. Ciertamente, esa variación tiene lugar: y las obras de arte de calidad pueden marchitarse mediante la historia. Pero esto no hace que el contenido de verdad y la calidad caigan en manos del historicismo. La historia es inmanente a las obras, no es un destino exterior ni una valoración cambiante [1970*a*, p. 285; 2004, p. 255].

Con ello se hace patente que, mediante el concepto de mónada como alegoría para comprender el carácter autónomo de la obra de arte, Adorno se refiere al nivel epistemológico del objeto estético, conjugándose en este la posibilidad de acceder tanto a lo verdadero particular como a su fuerza crítica. Lo que se evidencia, por tanto, es que para Adorno la estética tiene una función que expande sus límites más allá del campo del arte. Es decir, la dialéctica que permite el arte a través de su carácter autónomo (monadológico) sirve como modelo para «la interrelación entre lo general y lo particular, que en las obras de arte sucede inconscientemente y que la estética tiene que alzar a la conciencia, [esta] es la verdadera obligación de una concepción dialéctica del arte» (1970*a*, p. 270; 2004, p. 241).

A pesar de que las obras de arte son, para Adorno, producto del trabajo social —como ya se mencionó más arriba—, estas no son fabricadas para el principio de intercambio. Según esto, las obras de arte tienen un carácter doble, puesto que son al mismo tiempo actividad social y estructura estética. Los objetos estéticos no pueden negar, por ende, su momento de producción social, a pesar de que son objetos que no tienen una función social determinada. Por este carácter doble del objeto estético, Adorno rechaza la contradicción tradicional entre objetos estéticos y fenómenos sociales.

## 3. **Contenido de verdad y experiencia estética negativa**

La recepción de la *Teoría estética* en la década de los setenta no solo subrayó la dificultad, no únicamente estilística, de la

obra, sino que la catalogó como un método sociológico del arte enfocado en el modernismo y, por tanto, en una forma inocua para la crítica social. En la lección a la que fue invitado Adorno en el año 1976 en la Universidad Libre de Berlín, los estudiantes esperaron un análisis concreto de la situación social actual; sin embargo, Adorno habló «Sobre el clasicismo de la *Ifigenia* de Goethe» (Adorno, 2003*a*). Al final de la conferencia, los estudiantes entregaron a Adorno un osito de felpa, acto con el cual este se sintió malinterpretado, puesto que su intención era analizar el comportamiento de la relación entre mito e Ilustración en la *Ifigenia* de Goethe como modelo para un diagnóstico de la actualidad social de aquel momento (para una mayor discusión sobre las implicaciones filosóficas en el contexto de la obra de Adorno, véase Lüdke, 1981, pp. 7-16). Esta anécdota ilustra el clima y el contexto de la recepción de la *Teoría estética*, cuyo eje central fue la mala comprensión del punto central de la teoría de Adorno, a saber, el desarrollo de un análisis filosófico y social desde la perspectiva estética, puesto que solo esta veta del pensamiento puede exhibir un contenido de verdad no reificado a través de la experiencia estética negativa —como se muestra en el anterior apartado con el análisis del carácter autónomo o monadológico de la obra de arte—. Aquí subyace una paradoja difícil de explicar, puesto que no se trata de una contradicción irresoluble que conlleva a la anulación de la experiencia por su carácter aporético, sino que se trata más bien de la descripción normativa de toda experiencia crítica a través de los objetos estéticos.[5] Esta paradoja hace que el objeto estético, o la obra de arte, se mantenga fuera de sus condiciones sociales para poder reconocer en él su contenido de verdad, a pesar de ser producido dentro de estas condiciones y poder existir gracias a las mismas.

Adorno notó agudamente cómo la institucionalización del arte transformó las obras, a través de las ideologías, en objetos para servir a fines determinados, de manera análoga a la industria cultural; Adorno fue consciente de que la reificación en la «alta cultura» no era menor que en la industria cultural. Frente a esta deriva en la interpretación general de la *Teoría estética* de Adorno, es necesario retomar uno de sus hilos principales, a sa-

5. Un punto interesante en este momento de la reflexión es la tesis sobre la existencia de un núcleo positivo en la obra adorniana. Por razones de espacio, no desarrollamos dicha tesis aquí, pero pueden consultarse, al respecto, los libros de Seel (2004) y Sherratt (2002).

ber, la crítica de las posibilidades de una teoría estética sistemática, la cual se movería entre una metarreflexión de la teoría sobre la estética y la ideología crítica. Así, queda supuesto que Adorno se dirige contra las ideas sociológicas de una imitación inmediata de las estructuras sociales a través del arte y usa para ello el carácter negativo de la experiencia estética. Como ya fue mencionado, Adorno ve que la obra de arte es un producto del trabajo social, aunque, por otra parte, no posee valor de cambio como cualquier otra mercancía, sino que la obra de arte no tiene ninguna función. A pesar de esto, ni el juicio estético ni el valor estético están dados de manera *a priori*, sino que ambos deben ser problematizados, necesidad que surge con la crítica que el arte moderno lleva a cabo en torno al abismo que media entre las posibilidades de una estética sistemática y las exigencias del arte vanguardista con respecto a la relación arte-sociedad.

La discusión debe plantearse aquí en un nivel epistemológico, en el cual la estética cristaliza dicho movimiento metacrítico, movimiento que le permite ser consciente de que la experiencia estética pertenece al nivel de la conceptualización filosófica. Justamente, Adorno asume este nivel epistemológico a la vez que resalta la imposibilidad de comprender el fenómeno de la experiencia estética a partir del concepto de identidad, pues la experiencia estética permite una interpretación de la sociedad no a través de la copia directa de esta, sino por medio de la negación determinada de sus estructuras. Así pues, el núcleo de la problemática de la autonomía del arte yace allí donde la experiencia estética se concibe junto con el análisis de la sociedad a través de la negación determinada. A esta problemática subyace que el análisis y el diagnóstico social en Adorno se encuentran acompañados de la reflexión estética, tanto que la crítica social se sirve de la crítica estética gracias al uso radical del material estético. Para comprender este movimiento, es necesario comprender la conexión entre autonomía del arte y dialéctica histórica en la obra de Adorno.

La autonomía del arte como concepto central de la teoría estética es comprendida por Adorno no solo como una categoría meramente histórica que describe el proceso de autonomización del arte en la sociedad burguesa, autonomización que, entre otros elementos, es determinada por la división social del trabajo, dejando la producción artística en un nivel aislado de la praxis social y dirigido al disfrute burgués. Más bien, lo que encierra la interpretación adorniana de la autonomía del arte es una dialécti-

ca histórica, cuya mecánica siempre vacila ante la completud, es decir, una mecánica que se niega a sobrepasar el momento negativo hacia la síntesis. Para comprender esta dinámica nos remitimos a la primera lección de las *Lecciones sobre dialéctica negativa* (2003*b*), donde Adorno se ocupa de desplegar el concepto de *negatividad dialéctica* y, además, de sugerir algunas categorías derivadas de este. Adorno afirma que una dialéctica negativa...

> [...] debe también ser una dialéctica no de la identidad sino de la no-identidad. Se trata del borrador de una filosofía que no presuponga el concepto de identidad de ser y pensamiento y que tampoco termine en él, sino que justamente quiera articular lo contrario, es decir, la divergencia de concepto y cosa, de sujeto y objeto, y de su carácter irreconciliable [y, a continuación, aclara lo siguiente] En particular —para caracterizar por adelantado de qué se trata— encontrarán ustedes que en la dialéctica negativa el concepto de «síntesis» retrocede de manera extraordinaria [2003*b*, p. 16].[6]

Una dialéctica negativa sería, entonces, una lógica de la desintegración (*Logik des Zerfalls*), donde el núcleo del movimiento dialéctico es la contradicción. En tanto se renuncia al concepto dialéctico tradicional de la síntesis, se encuentra en la contradicción una doble significación: a saber, el concepto se encuentra en contradicción con la cosa que designa, además de que el concepto siempre será algo más que lo que con él es definido. Adorno quiere mostrar con esta dinámica que el comportamiento del concepto siempre es menos y al mismo tiempo más que los elementos que él define. Este momento epistemológico será nombrado en las *Lecciones sobre dialéctica negativa* como «inadecuación (*Inadäquanz*)». Con ello será expulsado al nivel ontológico en el que este principio describe la forma antagonista de la realidad. Esta desarmonía preestablecida de la realidad, la cual señala no solo la contradicción del concepto con la cosa, sino que también entraña su contradicción inmanente consigo

6. «[Eine negative Dialektik] soll also sein eine Dialektik nicht der Identität sondern der Nichidentität. Es handelt sich um den Entwurf einer Philosophie, die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhnlichkeit, artikulieren will [...] Insbesondere —um vorweg das zu charakterisieren, worum es hier geht— werden Sie finden, dass in negativer Dialektik der Begriff der "Synthesis" außerordentlich zurücktritt».

mismo, constituye una de las piedras de toque para comprender lo que Adorno designa bajo la idea de que el objeto estético o la obra de arte es autónoma. En efecto, Adorno afirmará que...

> [...] la identidad estética ha de socorrer a lo no-idéntico que es oprimido en la realidad por la imposición de la identidad. Solo gracias a la separación respecto de la realidad empírica que le permite al arte modelar según sus necesidades entre el todo y las partes, la obra de arte se convierte en el ser de segunda potencia. Las obras de arte son copias de lo vivo empíricamente en la medida en que proporcionan a este lo que se le niega afuera, de modo que lo liberan de aquello en que lo convierte su experiencia cósica exterior [1970*a*, p. 14; 2004, p. 14].

La autonomía del arte se refiere a la expresión de las contradicciones que se da con la forma del objeto estético y con su producción, contradicciones que siempre quedan irresueltas. Así, para Adorno, la obra de arte o el objeto estético es un *campo de fuerzas*. El objetivo aquí es construir un modelo que muestre críticamente dichas contradicciones de la estructura social sin reconciliarlas en el concepto o en la forma de expresión. El anterior pasaje muestra la conclusión clave, con la cual la discusión sobre la autonomía de la obra de arte alcanza su lugar histórico más significativo, puesto que vemos cómo el contenido de verdad de la obra o del objeto estético se encuentra entramado con el carácter autónomo de la obra de arte. El contenido de verdad describe la mecánica de la autonomía del arte, puesto que, a pesar de su carácter monádico, en el cual está contenida la autonomía del objeto estético, se trata de una «determinación» cambiante y no de un valor absoluto o universal. Ya que la autonomía del arte no es ningún criterio eterno e inamovible que posea una verdad universal, la experiencia estética (a través del carácter autónomo del objeto implicado en ella) se comporta como un modelo de verdad en la filosofía adorniana. De esta manera se perfila la condición cambiante de la autonomía del arte y se muestra cómo el contenido de verdad del objeto estético no depende de una concepción esencialista del arte, sino que el arte está mediado por la negación determinada, esto es, a través de la no identidad. En palabras de Adorno:

> El arte es solo interpretable al hilo de su ley de movimiento, no mediante invariantes. El arte se define en relación con lo que el

> arte no es. Lo específicamente artístico en el arte hay que derivarlo de su otro por cuanto respecta a su contenido; esto ya satisfaría la exigencia de una estética materialista-dialéctica. El arte se especifica en lo que lo separa de aquello a partir de lo cual llegó a ser; su ley de movimiento es su propia ley formal [1970*a*, p. 12; 2004, p. 12].

La autonomía del arte es alcanzada a través de su marco social e histórico, siempre en movimiento, de tal manera que su fundamento no es un fundamento sólido y definitivo, sino que se trata de un movimiento con el cual el objeto es determinado por la estructura de la contradicción y el carácter autónomo del objeto. Por consiguiente, aparece con ello una especie de *negación estética*, la cual constituye el núcleo de una teoría estética dialéctica. Según Adorno, la fundamentación de la autonomía del arte no puede retroceder a la reificación o hacia una represión positiva cuando esta establece su conexión negativa con su momento social o incluso con otras obras. Sin embargo, este no es un elemento claro en la argumentación de Adorno. De hecho, la teoría estética adorniana se muestra profundamente determinada por la simpatía del autor por un concepto de autonomía fijo. Sin embargo, esta impresión es causada porque él siempre inició el análisis estético desde una perspectiva de negación, a partir de la cual se negaba ya el marco histórico de la obra, de tal forma que la negación de la experiencia estética siempre tuviera que sostener un diálogo, a través de la interpretación, con su momento social e histórico y con su contexto histórico de producción. Todo esto se encuentra, a su vez, atravesado por la conciencia de que las tensiones entre el trasfondo social del surgimiento de la obra de arte y el carácter no-idéntico de la experiencia estética se encuentran en una contradicción normativa. Lo que subyace implícitamente a esta contradicción se relaciona con una dinámica que desafía, por medio de una co-relación de negaciones mutuas, la posibilidad de un concepto de autonomía universal e invariable. La jerarquización de conceptos inamovibles y universales bajo la influencia de la dialéctica no es solo una consecuencia de la concepción estética de Adorno, sino que representa la diferencia entre la discusión sobre la pregunta por el origen de la obra de arte (esencialismo y tradicionalismo estético) y la discusión sobre el origen de la negación estética. De ello se sigue que el surgimiento de una obra de arte, o su origen, no constituye un valor fijo y positivo de la misma, sino que el origen de la obra de arte significa un marco sociohistórico determinado.

Esta concepción de la obra de arte como campo de fuerzas no solo permite develar la dirección de la interpretación de Adorno en el contexto de la recepción de su *Teoría estética* mediante el despliegue analítico de conceptos centrales de la misma, como hasta ahora este texto lo ha pretendido. Ella también hace posible desarrollar un modelo interpretativo que rinda frutos para el análisis de contextos contemporáneos. Cuando hablamos, entonces, del carácter autónomo o monadológico de la obra de arte, estamos ante la particularidad del nivel epistemológico —como se desarrolló—. Sin embargo, el segundo momento nos muestra la manera en que este nivel epistemológico determina el nivel ontológico: la obra de arte permite reunir los elementos de las estructuras sociales y sus manifestaciones particulares, reuniendo «en torno a sí los *membra disiecta* de la obra, huellas de lo existente» (Adorno, 1970*a*, p. 16; 2004, p. 17). Sin embargo, esta capacidad de *sintetizar* no es una afirmación, en la generalidad del concepto, de lo particular, sino que ella permite *reunir* o *hacer participar* en esta expresión la alteridad de todos los momentos expresados por medio del material estético. Adorno designará este movimiento «de reunión o de participación» como la participación del arte en su contrario, cuyo movimiento es «una autoconciencia inconsciente [...] la cual motivó el giro del arte hacia la crítica de la cultura, [lo] que lo libró de la ilusión de ser puramente espiritual» (véase el fragmento titulado «Relación entre arte y sociedad», 2004, p. 18).

Esta expansión de la estética hacia una crítica de la cultura nos pone en el terreno del problema estético definido en términos del contenido de las obras como crítica de la identidad cultural. Ella desemboca en el análisis de tres aristas constitutivas de la relación entre la cualidad estética y la relevancia política en la obra de arte. Las ideas del compromiso del arte, entendido bajo el cambio en el régimen de visibilidad que llega con la ponderación de una época histórica bajo el rótulo de «posmodernidad» y sus expresiones en el tejido cultural, señalan que un lugar potencial de transformación política es el lugar o el espacio que crea el arte.

## 4. **Modelo: autonomía como potencial crítico en la obra de José Alejandro Restrepo**

En 1999, José Alejandro Restrepo presentó *Paso al Quindío II*, una videoinstalación en la que el artista expone una particular

situación que se desarrolla en la región que da salida al Pacífico desde la cordillera central de Colombia: el Tapón del Darién. Este sitio, geográficamente estratégico en la topografía colombiana, remite a uno de los episodios centrales del mundo amerindio y de la conquista española: la llegada de los españoles al final del siglo XV al nuevo continente y la transformación y el impacto sociocultural que esta trajo sobre las sociedades originarias, no solo de Colombia sino de Sudamérica en general. Santa María de la Antigua del Darién está rodeada al oriente por el Golfo de Urabá y al occidente por la Serranía del Darién, en este punto se forma la frontera natural entre Colombia y Panamá, formando el famoso «Tapón del Darién». Estos elementos se conjugan críticamente en el concepto de historia que despliega Restrepo en esta obra: el Tapón del Darién no solo fue un lugar geográficamente clave para la conquista española, el brazo del canal interoceánico y la conexión vial de las Américas. Además, ha sido uno de los lugares por los que se ha desangrado históricamente Colombia: fue el lugar de una de las más terribles escenas de la violencia en Colombia, la masacre de las bananeras, y, paradójicamente, postergó por su inclemente topografía la llegada del «progreso» a esta región.[7]

Hacia este lugar se dirige el artista en 1991, intentando reconstruir los pasos de Alexander von Humboldt, von Thielman y otros científicos que penetraron las vírgenes tierras del Nuevo Mundo a partir del siglo XVIII: durante su viaje a esta región de la Cordillera Central de Colombia, Restrepo descubre que la forma de transporte precaria por medio de silletas aún persiste en el siglo XXI. Pero lo que realmente descubre ante esta imagen «arcaica» y repetida durante más de dos siglos es que la visión no es un acto fisiológico y neutral, sino que es todo un aparato ideológico. Este descubrimiento tiene lugar justo en la exploración de la práctica de un hombre que moviliza a otro a cuestas entre la imbricada topografía del Darién colombiano, cuya primera representación fue hecha ya en el siglo XIX con la llegada de los

7. La masacre de las bananeras ha sido representada críticamente por Restrepo en su obra *Musa paradisiaca* (http://centrodememoriahistorica.gov.co/museo/oropendola/musa-paradisiaca/index.php). Asimismo, en *Cien años de soledad* de García Márquez, es famoso el pasaje en el que se recrea una escena de la misma. Ambas obras ilustran la manera en que el arte posibilita un análisis de la contradicción que se da en la cultura y en la transmisión de la historia en Colombia; manifestaciones que hasta ahora han tenido una pobre articulación y transmisión histórica en nuestro país.

científicos europeos que exploraban América —Alexander von Humboldt, de hecho, se hizo transportar por este medio—, quienes registraron, con curiosidad, «la mula humana» en grabados. Son tres los materiales con los que configura Restrepo la videoinstalación: los grabados del siglo XIX que fueron las primeras imágenes de los cargueros, xilografías realizadas a partir de fotografías tomadas en la Serranía del Baudó (Chocó-Colombia), y monitores de televisión que reproducen un recorrido de una vieja «mula humana» en la cordillera Central (en un tramo que recorre el Quindío), así como las fotografías de imágenes congeladas del video. Estos elementos *representan/reproducen* la contradicción del orden de cosas establecido e incluso hacen que la obra se configure en un nivel más profundo, esto es, que presente una concepción crítica de la transmisión de la imagen y, con ella, de la historia en Colombia. Ella muestra cómo hay una distancia ideológica entre la imagen reproducida y la realidad, cómo las imágenes del progreso son la repetición, la vuelta al estadio mítico de la civilización, y cómo en la recuperación de estas hay una relación con los elementos sedimentados en la sucesión progresiva y hegemónica de la historia.

Resulta clave en esta obra el despliegue de la relación dialéctica entre imagen e ideología: la imagen del carguero, con la silla colgada a la espalda, en la que trasladada a «otro»; el terreno agreste; la humedad; el desplazamiento accidentado. Asimismo, sobre estos elementos, la composición de la imagen como grabado de aquel desplazamiento, la precariedad de la proyección, la reproducción en imágenes distorsionadas, el uso de pantallas anticuadas y lentas, la imagen plagada de interferencias, su repetición, la acción convertida en escena, la imagen inmortalizada por su inscripción en la cinta y la reproducción técnica. La radicalidad y fuerza de la obra de Restrepo está en que su crítica a la transmisión mediática de la imagen y el lenguaje reificado es, a su vez, el mismo medio por el que se reproduce la crítica (en este caso, la obra de arte). La videoinstalación hace que los estados sucesivos de la imagen de grabado guarden una relación directa y determinante con la imagen original, pues en la imagen de video el barrido de electrones forma una imagen visible que borra la anterior y que hace (en consecuencia) que la imagen anterior solo exista en el tiempo, en el recuerdo.

Esta relación entraña una sutil conexión que establece el artista en su problema formal y su problema material: el video

es un grabado, el grabado de 525 líneas por imagen, 30 veces por segundo. Con esta analogía, el autor explota toda la expresividad que le permite la manipulación de la imagen en movimiento. Como el buril sobre la placa, las líneas sobre la imagen y la imagen en un espacio temporal —esto es, en movimiento constante, vívido solo en la repetición—, Restrepo logra con efectividad analogar esta permanencia paradójica de las imágenes en el tiempo con la narración histórica en la memoria. Consideramos que este es el punto determinante en su obra. Con *Paso al Quindío II*, Restrepo explora críticamente la persistencia de ciertas imágenes míticas en el devenir de una sociedad que se pretende modernizada. La imagen del carguero nos devuelve a otro tipo de relación con la naturaleza, con el fin de enfrentarnos a su carácter desconocido y a las necesidades que ella nos impone, pero lo hace a través de la puesta al descubierto de todo el contenido mitológico sublimado a través del concepto de progreso. Así, Restrepo logra convertir la figura del carguero en un símbolo, pero no en un símbolo ideológico (como apología del esclavo y las condiciones infrahumanas del agotamiento y el dolor físico de quien lleva a cuestas a un amo), sino en un símbolo sardónico, cargado de ironía, pues no es la felicidad interior la que mueve la burla: es el despliegue doloroso una y otra vez de la misma imagen, la cual nos confronta a la dominación a la que se somete el transportador. Se trata de una dominación de la que participamos, a la que nos someten los medios y las formas de control de una sociedad acrítica y afirmada en la cultura. Así, es anulado el remanente, lo que diversifica lo oficial, la gramática no obvia de la historia, sometida bajo la unificación del discurso que opera por medio de la defensa o la prohibición del lenguaje y de la imagen ideológicos como realidad total de la sociedad.

A su vez, la relación entre autonomía y potencial emancipador de la estructura afirmativa de la cultura se encuentra latente, en continua movilidad, en la obra de José Alejandro Restrepo, pues, además de desplegarla consciente y críticamente, el artista logra superar la barrera que la teoría le impone al arte: en ningún caso su obra se concreta como aplicación o ilustración de una teoría, sino que esta se encuentra siempre a la base de un concepto. Ello configura, así, un interesante carácter autoconsciente y una concepción de la *experiencia estética* como la imposibilidad de pensar la vertebración de los acontecimientos históricos determinantes en su espacio social sin tener a la vista una

reflexión crítica que parta, precisamente, de la autonomía ideológica que la interpretación histórica le posibilita a la obra de arte. Es en este punto que el uso de los medios en la obra de Restrepo es contundente: el televisor, el video y la instalación tejen un lenguaje plástico y una semiología que, en su propia materialidad, contrasta críticamente —desde el arte, la gran virtud de su obra— con un espacio al que pertenecemos (tanto el protagonista de la imagen, como el artista, el espectador y, en última instancia, la obra): el espacio político.

Antes de entrar en el análisis de cada uno de los elementos, es necesario precisar el punto en que estos convergen. En la obra de Restrepo, estos son caudales que componen lo que críticamente entiende el artista bajo el concepto de historia. Entendemos aquí este concepto bajo el despliegue de cuatro coordenadas que podemos expresar bajo los conceptos de técnica, mito, imagen y cultura. Cada uno de estos elementos se encuentra latente en la configuración de la obra de Restrepo, bajo el sutil panorama de la «virtualidad» de la línea que separa la naturaleza de la cultura: esto es, el carácter artificial de la naturaleza o la naturalización de la cultura. A través de esto, tiene lugar la puesta al descubierto —claramente, en el «microcircuito del arte», como el mismo artista consciente e irónicamente lo expresa— del carácter ideológico del lenguaje y la imagen que ni siquiera «esconde» un orden de cosas reales detrás de ella, sino que constituye propiamente la totalidad de la realidad que en sociedad aceptamos, sin advertir la pérdida de la individualidad que tal aceptación implica.

Nos referimos aquí al concepto de técnica. La técnica, como tal, no es solo una habilidad humana, también lo es —por ejemplo— toda modificación que se da en el ambiente para mejorar las condiciones del hábitat —en plantas y animales, por ejemplo—. No obstante, a diferencia de la mera modificación, el hombre puede llevar a cabo esta modificación de modo autoconsciente y esta conciencia, además, puede ser registrada o archivada mediante signos.[8] Por un lado, se convierte en un elemento

8. «De este modo, la técnica puede no solamente ser aprehendida y transmitida (eso ya lo hacen muy bien los orangutanes de Sumatra, cuando enseñan a sus crías a lavar patatas en un río), sino sobre todo ampliada y modificada (¡modificación de la modificación!), hasta el punto de que una formación socio técnica acabe siendo considerada como base "natural" de otra más compleja, que funciona como forma artificial de la primera. Así, solo en el hombre *la Técnica se configura como Historia*» (Duque, 2001, pp. 18-19).

de primer orden enfatizar que la comprensión de las sociedades modernas deja por fuera la posibilidad de la existencia del individuo y que, de hecho, la estrategia técnica para la conexión histórica entre imagen e imagen (relato y relato) está dada en términos colectivos y sociales. Por otra parte, aquellas estrategias de ilación y conexión histórica están necesariamente atravesadas por la violencia y la exclusión. Así, nos encontramos en la estructura de la configuración social: la técnica es la interacción entre el hombre y el mundo y, por otra parte, este ejercicio de dominación de la naturaleza, así como la «naturalización» de esta, presente en cierto grupo social, esto es, la dominación de la violencia y la manipulación del territorio, constituye la comunidad política. Así, el espacio es producto de la técnica y, en consecuencia, toda técnica es política.[9]

Aquella relación entre la cualidad estética y la relevancia política, mediada en la relación entre la autonomía y el carácter social de la obra, solo puede cristalizarse en una obra mediante la exhibición *mimética* de las dimensiones de los fenómenos históricos y su saturación, los cuales quedan homogeneizados en una concepción unidimensional del lenguaje y de la imagen, y no mediante la conciliación.[10] En sociedades estructuradas bajo la racionalidad técnica o instrumental, la historia se inscribe y se transmite por medio del uso ideológico de estos fenómenos. Lo que aparece como un cierre político de la significación de los conceptos que representa la imagen y, a su vez, de los términos es la manera en que se camufla, en el siglo XXI, el uso ideológico de la imagen como transmisión de la historia. Es esto lo que identificamos en la obra que comentamos, *Paso del Quindío II*. La exhibición de estas imágenes a través de piezas que se insertan dentro de un uso administrado del lenguaje permite apre-

9. «Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos» (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 60).

10. «Que las obras de arte "representen" como mónadas sin ventanas lo que ellas son, apenas se puede comprender de otra manera que si su propia dinámica, su historicidad inmanente (en tanto que dialéctica de naturaleza y dominio de la naturaleza) es no solo de la misma esencia que la dinámica exterior, sino que además se parece a ella sin imitarla» (Adorno, 1970*a*, p. 15; 2004, p. 15).

hender la contradicción social de manera contundente. Restrepo lo pone en obra: a través de la composición técnica (en sentido crítico), la obra plantea todos los elementos formales para dejar al descubierto aquellas imágenes que denuncian los remanentes materiales que exhiben la diferenciación entre, por un lado, los términos que se usan y se imponen en el discurso y, por otro, aquellos atributos que forman parte de dichos términos y que constituyen la estructura histórica y social que políticamente imponen la publicidad y los núcleos de poder, lo que es acríticamente aceptado por la comodidad del sujeto que se autoafirma en el consumo de tales imágenes.

Por medio de la experiencia de una obra como la de Restrepo, se muestra la crítica a este manejo de la producción cultural. Ello, en primer lugar, puesto que su eficiencia estética no está dirigida a una experimentación exquisita o a una formalización bella, sino a una denuncia crítica de la manera en que la acumulación depende cada vez más de las condiciones ideológicas de consumo y de la manera en que esta dinámica afecta directamente la realidad social y la compresión histórica de ella que tienen los «individuos». La exploración que hace Restrepo de esta estructura de la sociedad colombiana ofrece un análisis irónico de la concupiscencia de la mirada, la curiosidad y la ambigüedad; del lenguaje administrado y calculado como manera esquemática de dominación de los individuos por medio del intercambio de mercancías e imágenes. Se trata de una dinámica presente de manera indiscriminada en los medios de comunicación masiva por los que fluye, transmitiéndose, la historia de este país. Restrepo se enfrenta a estas cuestiones a partir de la crítica a la estructura del ideal de una sociedad racional, en la que la pretensión de dominación de la naturaleza bajo la técnica solo resulta posible por el sometimiento a su necesidad en el que nos encontramos. Frente a ello, los valores modernos han pretendido que, bajo la guía de la naturaleza, en la invención se nos esté permitido convertirnos en sus amos. Aquella concepción de técnica como conocimiento, como método, como trabajo alienado y como capital socava el encantamiento de la naturaleza, lo desconocido que aparece con ella, la dimensión del mito. Así, parece subyacer a una obra como *Paso al Quindío II* la siguiente pregunta: ¿en qué espacio sobreviven las imágenes míticas en las sociedades contemporáneas? Así las cosas, queda por pensar cuáles son las posibilidades del arte contemporáneo y cómo este

puede escapar de la dinámica de la feria de las vanidades en el mercado de los productos culturales. Es decir, pensar cómo puede emerger la función subversiva y crítica del arte contemporáneo, instalando, proponiendo y difundiendo situaciones provocadoras y perturbadoras; mostrando sin contemplaciones la contradicción, e imponiéndonos el incómodo encuentro con el dolor de los que son negados por el sistema, bajo la insoportable corroboración de que aquel dolor no es algo privado: es un asunto público. Quizás quepa recordar las líneas de *Minima Moralia* que sirven de epígrafe a esta reflexión para tentar alguna conclusión sobre la *belleza* que encontramos con la obra de Restrepo: «Pues no existe belleza y consuelo alguno más que en esa mirada que se dirige al horror, le hace frente y sin aminorar la negatividad persevera en la posibilidad de lo mejor».

## 5. **Resumen**

Como conclusión y, a la vez, coda de este análisis de la autonomía del arte como centro normativo de la estética adorniana, se deja ver que, en contra de muchos críticos de la *Teoría estética* de Adorno, este no se opone al rol político de la praxis estética, sino que deja ver a través de su agudo análisis del concepto de autonomía que las estéticas inmediatamente políticas permiten el desvanecimiento de cualidades determinantes inherentes a la materialidad de la obra. Este desvanecimiento ocurre cuando el contenido de verdad (la autonomía de la obra) es reificado. Por tanto, la tesis que buscó perfilar el presente texto es por qué el pensamiento estético de Adorno debe concebirse como una unidad sistemáticamente fundada de teoría y sociedad, filosofía de la historia y teoría del conocimiento; y, al revés, por qué según Adorno una teoría adecuada de la sociedad solo puede concebirse como teoría estética. Esta relación brinda un campo de análisis prolijo para leer o interpretar a través del lenguaje artístico realidades sociopolíticas tan complejas como la latinoamericana. Para ello, resulta clave que el concepto de autonomía se comprenda no como el privilegio y la defensa conservadora que Adorno hace de la *high-culture* contra el arte de masas. Más bien, según Adorno, una teoría de la sociedad (en su momento histórico) solo podía ser concebida como una teoría estética. Por lo tanto, la pregunta por la auto-

nomía del arte responde a un análisis más amplio sobre un diagnóstico social, antropológico y filosófico.

## Bibliografía


ADORNO, Theodor W. (1970*a*). *Ästhetische Theorie*. *Gesammelte Schriften*. *Band* 7. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1970*b*). *Negative Dialektik*. *Gesammelte Schriften*. *Band 6*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1973). *Dissonanzen. Einleitung in der Musiksoziologie*. *Gesammelte Schriften. Band 14.* Frankfurt: Suhrkamp.

— (1977). «Die Kunst und die Künste», en *Kulturkritik und Gesellschaft I*. *Gesammelte Schriften*. *Band 11* (pp. 432-454). Frankfurt: Suhrkamp.

— (1993). *Einleitung in der Soziologie (1968)*. *Nachgelassene Schriften*. *Band 15*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2003*a*). «Sobre el clasicismo de la *Ifigenia* de Goethe», en *Notas sobre literatura IV* (pp. 475-494). Madrid: Akal.

— (2003*b*). *Vorlesung über Negative Dialektik (1960-1966)*. *Nachgelassene Schriften*. *Band 16*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2004). *Teoría estética*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.

— (2009). *Ästhetik (1958/59)*. *Nachgelassene Schriften*. *Band 3*. Frankfurt: Suhrkamp.

— y Max HORKHEIMER (1981). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften. Band 3.* Frankfurt: Suhrkamp.

— y Max HORKHEIMER (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.

BERNSTEIN, Jay M. y otros (2010). *Art and Aesthetics after Adorno*. Berkeley: University of California Press.

BERTRAM, Georg W. (2010). «Autonomie als Selbstbezüglichkeit. Zur Reflexivität in den Künsten». *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, *55*(2), 223-234.

— (2014). *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik*. Berlín: Suhrkamp.

BOCK, Wolfgang (2013). *Die Erwartung der Kunstwerke. Ästhetische Modelle bei W. Benjamin, Th.W. Adorno und G. Bataille*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

BÜRGER, Peter (1974). *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1978). «Kunstsoziologische Aspekte der Brecht-Benjamin-Adorno-Debatte der 30er Jahre», en *Seminar: Literatur und Kunstsoziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1980). «Das Vermittlungsproblem in der Kunstsoziologie Adornos», en Burkhardt Lindner y W. Martin Lüdke (eds.), *Materialen zur Ästhetische Theorie Th.W. Adornos: Konstruktion der Moderne* (pp. 169-184). Frankfurt: Suhrkamp.

DUQUE, Félix (2001). *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal.
FRÜCHTL, Josef (1996). *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*. Frankfurt: Suhrkamp.
HOHENDAHL, Peter Uwe (2013). *The Fleeting Promess of Art. Adorno's Aesthetic Theory Revisited*. Ithaca: Cornell University Press.
KUTSCHKE, Beate (2002). *Wildes Denken in der neuen Musik. Die Idee vom Ende der Geschichte bei Th. Adorno und Wolfgang Rihm*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
LÜDKE, W. Martin (1981). *Anmerkungen zu einer «Logik des Zerfalls». Adorno-Becket*. Frankfurt: Suhrkamp.
MENKE, Christoph (1991). Die *Souveranität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2001). «Die Reflexion im Ästhetischen». *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, *46*(1), 161-174.
— (2008). *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Antropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
ROBERTS, David (1991). *Art and Enlightenment. Aesthetic Theory after Adorno*. Lincoln: University of Nebraska Press.
SEEL, Martin (1985). *Die Kunst der Etzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2004). *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt: Suhrkamp.
SHERRATT, Yvonne (2002). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
WELLMER, Albrecht (1985). «Wahrheit, Schein und Versonung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunft Kritik nach Adorno* (pp. 9-48). Frankfurt: Suhrkamp.
WELSCH, Wolfgang (1993). «Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen», en *Ästhetisches Denken* (pp. 114-156). Stuttgart: Reclam.
WIGGERSHAUS, Rolf (2006). «Philosophie der modernen Kunst: Ästhetischer Schein als Glückverpreschen», en *Theodor W. Adorno* (pp. 106-130). Múnich: Beck.

# DESRECONOCIMIENTO SOCIAL E INJUSTICIA: ESBOZO DE UNA PRESENTACIÓN CONCEPTUAL*

*Luiz Gustavo da Cunha de Souza*
*Universidade Federal de Santa Catarina*

## 1. **Introducción**

El término «Aberkennung» (desreconocimiento) suele emplearse en alemán como un concepto jurídico. En este sentido, alude a un acto jurídico que tiene como efecto la pérdida de un derecho subjetivo o de un estatuto jurídico. Por medio de dicho acto, se anula la posesión de una cierta forma de relación social —en la medida en que los derechos subjetivos o un cierto estatuto jurídico sean considerados relaciones sociales referidas a la participación en formas de acción compartidas o a la posibilidad de dicha participación—. Sin embargo, en el vocabulario del reconocimiento[1] propio de la filosofía social, no se utiliza nunca ni el término ni el concepto. Más bien, se recurre a diversos conceptos para describir o diagnosticar rupturas o perturbaciones en el marco normativo de las sociedades modernas. Así, por ejemplo, además de los términos ya mencionados («rupturas» y «perturbaciones»), se usan otros como «ofensa», «menosprecio» o, en determinadas situaciones, «vulneración» y «reconocimiento deformado». Pese a ello, y a diferencia de lo que sucede en el caso del concepto jurídico de desreconocimiento, ninguno de estos conceptos es capaz de caracterizar de manera precisa la forma de conducta política que se manifiesta como un acto de revocación de una relación social permanentemente presupuesta, aunque dicha clase de exclusión constituye un componente estructural de las sociedades modernas en general. En cualquier caso, todos estos conceptos presuponen la existencia de una

---

* Traducción del alemán de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

1. Al referirme, a lo largo de este trabajo, a la teoría del reconocimiento (*Anerkennungstheorie*), me remito a la obra de Axel Honneth.

materia implícita de relaciones sociales que puede resultar afectada o destruida por las perturbaciones, mas no la negación de dicha materia. El acto de desreconocimiento se concibe, en cambio, como la revocación punitiva de uno de los elementos de aquella materia del reconocimiento. Así, tanto en el acto jurídico del desreconocimiento como en las perturbaciones sociales del reconocimiento, se topa uno con un trasfondo normativo de normas sociales. Este trasfondo muestra distintos planos de la interacción humana y su reconstrucción puede servir de manera diversa como objeto de empresas teóricas: mientras que el desreconocimiento es, en primer lugar, un *efecto* de ciertos actos que expresan las consecuencias de una suspensión, el reconocimiento es una praxis intersubjetiva que constituye la base del proceso de legitimación de cada relación social. Así, mientras que la reconstrucción de un acto de desreconocimiento puede traer a la luz un proceso de exclusión, la reconstrucción del reconocimiento presenta las normas e ideales subyacentes en una sociedad. Por tanto, debe quedar claro que el desreconocimiento no alude a una relación social generalizada, sino a un mero ejercicio de poder cuyo fin es revocar ciertas formas de relaciones sociales. Con miras a mostrar que la referida aplicación de la idea de desreconocimiento social resulta adecuada para describir dichos procesos y situaciones, se debe observar en su «forma social» (por así decirlo) dicho proceder, es decir, el ejercicio de poder que revoca ciertos tipos de acciones o relaciones sociales.

La intención del presente trabajo es utilizar la idea del desreconocimiento social para llenar un vacío en el aparato conceptual de la dimensión negativa del reconocimiento, a saber, que los otros conceptos no permiten comprender una clase de exclusión estructural observable en la revocación social de las normas de relación presupuestas. Dicha tarea se asocia a un retorno al motivo, casi olvidado por Honneth, de la gramática moral de los conflictos sociales. Este retorno se lleva a cabo dentro del marco de la diferencia —presentada en *El derecho de la libertad*— entre patologías y anomias, aunque criticando por funcionalista la concepción de la dinámica social ahí presentada. El núcleo del asunto yace en la insuficiente comprensión de las instituciones políticas que tienden a moverse en dirección contraria a la autorrealización de las normas inmanentes del reconocimiento. Dado que Honneth las concibe más bien como «desarrollos fallidos», las experiencias sociales injustas son pensadas por él a partir de un

principio de desviación respecto del reconocimiento. De este modo, el aparato conceptual negativo del reconocimiento anteriormente mencionado es adecuado únicamente para describir perturbaciones en la materia del principio del reconocimiento intersubjetivo y cooperativo, pero no para la descripción de aquella dinámica de revocación de las posibilidades de cooperación.

En una la siguiente sección de este texto se explica la crítica a las categorías de la teoría del reconocimiento. Dicha crítica permite sacar a la luz las limitaciones en el análisis de los conflictos sociales que están al margen de los sistemas de reconocimiento institucionalizados. La tercera sección está dedicada al concepto de desreconocimiento. En ella se señalan los criterios que distinguen a este concepto de otros. Finalmente, se ofrecen algunas pistas sobre qué debe entenderse por formas de desreconocimiento social.

## 2. **Aquello que no se reconoce**

A pesar de que el «reconocimiento» implica una clase de praxis social, este debe considerarse, en la obra de Honneth, principalmente como un contenido normativo de las relaciones humanas intersubjetivas. En este sentido, constituye la materia de la realidad institucional de la Modernidad: en tanto todas las esferas de acción social se apoyan en un acuerdo subyacente entre las personas que participan activamente en ellas, el orden social de la Modernidad solo podría reproducirse si es que las personas están de acuerdo con los principios que implícitamente rigen en dichas esferas. Ello supone que surja un vínculo entre las normas subyacentes pertinentes de una sociedad, la legitimación de dicha sociedad y su reproducción y continuidad. Dicho vínculo asume la forma de un consenso implícito, reconocido por todos los involucrados, en torno a qué criterios de integración social y solución de problemas colectivos poseen validez. Uno de los presupuestos más importantes de esta teoría consiste en esperar siempre un grado de acuerdo comunicativo y de rendimiento cooperativo por parte de los involucrados sobre las normas y valores ya existentes. Esto se debe a que, por un lado, estas normas y valores son resultado de la necesaria interacción de los involucrados para la formación de una voluntad general libre y, por otro lado, son legitimados a través del acuerdo implícito y compartido de los invo-

lucrados en torno a las metas de largo plazo de la sociedad, así como en torno al modo y al grado en que estas metas pueden ser cuestionadas. Así, subyacen a toda sociedad democrática normas y valores constituidos por la interacción humana. Estas normas y valores pueden ser entendidos como un principio del reconocimiento en la medida en que se refieren al respeto recíproco entre seres humanos que participan de la formación común de la voluntad. Más aún, la forma social de la libertad solo puede presentarse bajo el acuerdo, alcanzado comunicativamente, de la voluntad formada cooperativamente.

Este punto de partida se encuentra, con mayor énfasis sobre un elemento u otro, a lo largo de toda la obra de Honneth, desde su crítica a Habermas hasta *El derecho de la libertad*, pasando por *La lucha por el reconocimiento* y la discusión con Nancy Fraser. En uno de sus más recientes libros, *El derecho de la libertad*, Honneth ha definido finalmente su tarea como un retomar la idea hegeliana de «esbozar uno mismo una teoría de la justicia a partir de los presupuestos estructurales de las sociedades contemporáneas» (Honneth, 2011, p. 17). Honneth parte aquí del proceder teórico de la «reconstrucción normativa» de valores e ideales morales con el fin de poner al descubierto los presupuestos estructurales de aquellas sociedades. En otras palabras, el principio del reconocimiento es el objeto de una reconstrucción normativa cuya meta principal es mostrar la respectiva contribución de cada esfera de acción social al aseguramiento y a la realización de normas e ideales ya institucionalizados. Así, Honneth pretende evitar el procedimiento puramente normativo y, al mismo tiempo, llevar a cabo ciertos desplazamientos entre los conceptos que yacen en un primer plano y aquellos que se encuentran en el trasfondo, de modo tal que salgan a relucir las rutinas y los ideales destilados de la sociedad analizada. La presentación de valores socialmente realizados como un esbozo de la eticidad democrática muestra que solo dichas rutinas e ideales encarnan las prácticas e instituciones correspondientes al principio del reconocimiento (Honneth, 2011, p. 25).

Resulta necesario aclarar que esta reciente versión de la teoría del reconocimiento de Honneth, la cual él pretende presentar también como una teoría de la justicia, se ocupa ante todo de poner al descubierto un punto de referencia de la Modernidad. Este punto de referencia no es para Honneth otro que, naturalmente, el subyacente principio del reconocimiento. Existe, em-

pero, el criterio adicional de «tomar como punto de referencia de una teoría de la justicia solo a aquellos valores o ideales que constituyan al mismo tiempo exigencias normativas y condiciones de reproducción de la respectiva sociedad dada» (Honneth, 2011, p. 20). Puede que el mejor modo de explicar qué quiere decir compensar las «exigencias normativas» con «condiciones de reproducción» sea referirse a la idea del «funcionalismo normativo». Tras discutir las concepciones cooperativas sobre el mercado económico de Hegel y Durkheim, Honneth se pregunta si el mercado financiero, caracterizado por la competencia capitalista, permite que se develen sus reglas recíprocas de consideración y cómo podría llevarse esto a cabo. A diferencia de las concepciones tradicionales del funcionalismo económico, Honneth asume que el punto de referencia de su análisis no se encuentra en el proceso de constitución de cada esfera social de acción, sino más bien en los «valores o las normas encarnados por ellos, en la medida en que sean vistos por los miembros como condiciones para su disposición para el acuerdo» (Honneth, 2011, p. 333). Se muestra aquí, en el contexto del mercado financiero capitalista, que el acuerdo de los involucrados en la acción del mercado solo puede concederse bajo la presuposición de una conformación, adecuada al principio del reconocimiento, de las normas de acción que rigen en esta esfera. Por consiguiente, el mercado puede ser legitimado por aquellos que participan en él y no depende sin más de sus normas inmanentes. Resulta, por un lado, sorprendente que se consideren como puntos de referencia moral significativos solo aquellos valores y normas que las formas de trabajo de aquella esfera legitiman para los participantes. Por otro lado, se considera, en la esfera de la economía de mercado, las normas y los ideales que realizan la solidaridad de modo tal que da la impresión de que una *desviación* de ellos fuese el problema verdaderamente descubierto. Por lo tanto, Honneth bosqueja su tarea en este ámbito como la reconstrucción de aquellos mecanismos que le permiten al mercado realizar sus elementos de libertad social:

> El intento de reconstruir normativamente la economía de mercado actual, desde el punto de vista de qué puntos de partida y qué figuras institucionales de realización de la libertad social se encuentran en ella, siguiendo la tradición del economicismo moral, se dirige contra las tendencias delineadas de atrofia y unilateralización. Al hacerlo, tenemos que, para decirlo una vez más, concentrarnos en particular en mecanismos discursivos y

> reformas jurídicas, porque allí se encarna siempre más claramente el desarrollo de los principios de solidaridad subyacentes [Honneth, 2011, p. 360].

Dado que tales tendencias como la atrofia y la unilateralización son las consecuencias de desarrollos patológicos, resulta evidente que la meta general del trabajo de Honneth consiste en reconstruir las normas y los valores de libertad social ocultos en cada esfera, de tal modo que puedan diferenciarse de desarrollos erróneos realistas y ser, así, criticados. Para ello, debe definir a las patologías sociales: se trata de desarrollos sociales que producen mermas importantes en la comprensión reflexiva de los miembros de una sociedad, comprensión que constituye la materia de los sistemas cooperativos de normas y acción de cada esfera social. Dichas patologías sociales deben ser, asimismo, diferenciadas de las injusticias sociales, en tanto no conllevan la merma en la participación en actividades cooperativas ni la exclusión de dicha participación, sino la institucionalización de «déficits de racionalidad» (Honneth, 2011, p. 157).[2] Estas patologías son pensadas, como ocurre en general en la tradición de la teoría crítica, a partir de un principio de desviación, por el cual las rutinas institucionales dentro de una sociedad no adquieren la forma o figura esperada. La mencionada figura es presentada evidentemente según el gusto de cada autor, pero puede ser condensada aquí bajo la idea general de la realización histórica de un potencial racional. Frente a la expansión de prácticas y rutinas patológicas, Honneth se permite hablar de interpretaciones fallidas. Aquello que institucionalizaría a estas prácticas patológicas como interpretaciones fallidas no sería, entonces, alguna clase de injusticia, sino una perturbación de primer orden (*first-order disorder*), la cual justamente expresaría el déficit de racionalidad en la actividad individual o colectiva.

El problema con esta concepción no es que descuide las injusticias sociales —eso es, sin duda, un problema, aunque no del

2. Christopher F. Zurn ha llamado a esta clase de interpretación reflexiva fallida «perturbaciones de segundo orden (*second-order disorders*)», denominación que también ha sido usada por Honneth con el fin de referirse a su concepción de las patologías como interpretaciones fallidas. Zurn parte de que toda clase de perturbación social solo puede comprenderse a través del esquema de la institucionalización reflexiva de una interpretación fallida, lo cual me parece un descuido de las intenciones políticas, como intento mostrar a lo largo de este texto (véase Zurn, 2011, pp. 345-370).

todo cierto—. El problema yace en una vinculación implícita entre la legitimación de normas e ideales y el criterio para la definición de patologías sociales, a saber, la noción de desviación. En la medida en que el procedimiento de la reconstrucción normativa de valores morales de la Modernidad solo considere legítimas aquellas exigencias que sean también condiciones de reproducción de la sociedad, debe restringirse este procedimiento a las normas e ideales que correspondan al criterio de la encarnación de un potencial racional presente. Por ello, según la reconstrucción, solo podrán contar con la disposición para el acuerdo de los miembros de una sociedad aquellos valores compartidos que, a diferencia de toda otra forma de acción, no expresen ninguna desviación patológica. Resulta llamativo que este proceder incluya una dimensión histórico filosófica: dado que los ideales y normas que constituyen la red de reconocimiento de una sociedad están siempre abiertos a revisión, de modo tal que dicha red puede ser criticada y ampliada a través de la confrontación con su potencial normativo, dichos ideales y normas también pueden ser vistos como el resultado histórico de luchas sociales. Sin embargo, si solo se pueden tomar como punto de referencia para esta clase de análisis histórico los movimientos o exigencias sociales que cumplen con la función de constitución del subyacente principio del reconocimiento, se deja de lado la dinámica política de la historia en favor de un análisis funcionalista.

Es necesario discutir al menos tres objeciones: en primer lugar, pareciera que dicha teoría no deja espacio alguno para la dinámica política que tiene lugar al margen del reconocimiento; en segundo lugar, una teoría del reconocimiento así concebida pareciera descuidar una forma de acción política inmanente a la instituciones de la libertad, forma que puede ser observada justamente a través de tendencias contrarias al principio del reconocimiento y que no puede ser descrita, por tanto, a partir de la norma de la desviación; en tercer lugar, pareciera que en esta teoría domina una preferencia por las normas frente a la praxis humana.

El primer punto es el que puede observarse más claramente. Asimismo, a primera vista parece no ser importante. Emmanuel Renault, por ejemplo, recuerda que la teoría del reconocimiento aspira a ser más una teoría acerca de la experiencia de la injusticia que una teoría acerca de la causa de la injusticia (2009, p. 236). En contra de esta interpretación, quisiera recalcar que, además del diagnóstico hermenéutico de patologías, también

merecen atención los contextos de exclusión de relaciones recíprocas de reconocimiento, puesto que esta teoría se ocupa justamente de la conformación de la Modernidad democrática, la cual traza, por medio de ciertas formas de acción institucionalizadas, una frontera entre los ámbitos en los que el principio del reconocimiento se encarna o no. En el fondo, no solo hay que descubrir desviaciones respecto de las normas de reconocimiento esperadas, sino también situaciones que se encuentran al margen de la posibilidad, con el fin de luchar por la realización de normas recíprocas de solidaridad y reconocimiento; es decir, descubrir situaciones de exclusión de la posibilidad de experimentar reconocimiento. En el marco de un análisis de las perturbaciones de segundo orden *dentro* de la racionalidad de la libertad social, el proceso de exclusión no recibe atención alguna, a pesar de tratarse de un conocido problema paralelo:

> Si uno quisiese recurrir a moldes generalizados de desarrollo para describir la nueva situación, podría hablarse de un proceso de creciente exclusión de los sistemas de reconocimiento paralelo a una pérdida simultánea de significado de sus principios fundamentales: en el capitalismo del presente, una creciente parte de la población parece estar privada incluso de la posibilidad de ganar acceso a las esferas de la economía adquisitiva y del sistema jurídico que aseguran atención, mientras que la otra parte, ubicada en estas esferas, parece producir a partir de sus salarios asignados cada vez menos reconocimiento social, porque los principios subyacentes se han, en mayor o menor medida, oscurecido o vuelto poco claros [Honneth, 2013, pp. 32-33].

Este diagnóstico sigue una tripartición presentada por Claus Offe, quien distingue entre formas verticales, horizontales e internas de demarcación, las cuales muestran diversos modos de fenómenos regresivos que conducen a la descalificación de individuos y grupos debido a «la insuficiente satisfacción de exigentes condiciones "modernas" de participación» (1996, p. 274). Así, ciertos sectores de la población son tratados como si fuesen «bárbaros», es decir, como si no fuesen destinatarios de normas de reciprocidad y, en última instancia, como si no fuesen personas. Asimismo, Offe asume que una forma de acción barbárica puede identificarse por la vulneración sistemática de la integridad simbólica o física del otro, cuyas raíces se encuentran en la expulsión fuera del espacio de justificación de la acción (pp. 264-265).

Dicha expulsión fuera de los valores solidarios se vincula a otra forma de discriminación que intenta postular tres clases de personas: los «ganadores», los «perdedores» y los «no-competentes»; los dos primeros grupos compiten entre sí y de ese modo fijan la barrera que los separa del último grupo. Mientras que las dos primeras clases poseen las características esenciales de la pertenencia, ellas le hacen falta al último grupo (Offe, 1996, p. 274). Por ello, una cierta porción de los miembros de la sociedad no dispone de posibilidad alguna de participar en el intento de autovaloración. Esta situación, que Honneth llama «salvajizaciones del conflicto social», muestra una lucha por la mera visibilidad pública (Honneth, 2013, p. 238), pero también una lucha contra la realización de principios incluyentes, la cual parece quedar fuera de la mirada de la teoría del reconocimiento. Dicho más precisamente, parece que junto a la salvajización del conflicto social se presenta también una tendencia a tratar a ciertos grupos sociales mal posicionados no a partir de un principio de reconocimiento, sino a partir de un principio de asepsia. En este sentido, y esta es la segunda objeción, se puede decir que al interior del ámbito de la Modernidad, caracterizado por el valor de la cooperación, tienen lugar luchas por la exclusión fuera de esta esfera.

El discurso acerca de tendencias contrarias se revela aquí como algo distinto. Dado que estas no pueden ser caracterizadas como interpretaciones reflexivas fallidas, deben clasificarse bajo la idea de anomias. A diferencia de las patologías sociales, las anomias no son el resultado de alguna desviación inducida por el sistema, sino desarrollos fallidos en el proceso de realización del principio del reconocimiento (Honneth, 2011, p. 230). Así, las anomias no son desviaciones respecto de la comprensión, sino respecto de la realización esperada a nivel práctico. Honneth no considera estas desviaciones fácticas como formas de acción institucionalizadas cuyas fuentes deban encontrarse en actitudes sociales inmanentes. Esto resulta evidente en el caso del matrimonio homosexual, víctima de discriminación jurídica: Honneth habla de un «terco prejuicio» que no está basado en argumentos científicos ni en la opinión pública y cuya fuente será vencida en el largo plazo (Honneth, 2011, p. 268). Resulta llamativo que el prejuicio no sea considerado en absoluto una actitud —sea una actitud política o moral—. Más aún, se descuida la dinámica interna de las relaciones sociales y se favorece la idea de que la fuerza del principio del reconocimiento basta para

persuadir a los miembros de la sociedad. Correspondientemente, las tendencias contrarias a dicho principio son vistas como desviadas y no organizadas, y no como formas políticas de acción llevadas a cabo de manera consciente por los involucrados. Debe notarse que la noción de reconocimiento de Honneth prefiere recurrir a la reconstrucción de las normas que al análisis de la praxis humana. Este balance desigual está en el núcleo de la crítica efectuada por Ludwig Siep, según la cual, la teoría de Honneth, como la del joven Marx, se aproxima a las ideas de solidaridad y reciprocidad, pero no al concepto hegeliano de reconocimiento, puesto que Honneth deja de lado los elementos del conflicto (Siep, 2011, pp. 130-131).[3] En la siguiente sección se muestra que dicha comprensión insuficiente de la acción política puede conducir a ciertas confusiones.

## 3. **¿Qué es desreconocer?**

El análisis de la injusticia juega un rol subordinado al interior de la teoría del reconocimiento de Honneth, lo cual produce ciertas imprecisiones categoriales. Me permito, a continuación, mencionar tres de estas imprecisiones, las cuales parecen estar conectadas entre sí: Honneth mismo no aplica nunca de modo uniforme las categorías por medio de las cuales desea describir el padecer social; por ello, en segundo lugar, no es claro si se distinguen entre sí las experiencias y las actividades que expresan las formas de menosprecio empíricamente descubiertas ni, de ser el caso, cómo se produciría tal distinción; finalmente, resulta también confusa la descripción de aquellas tendencias y

3. Un problema adicional es, según Siep, que el concepto de reconocimiento de Honneth solo puede pensarse contraintuitivamente, pues «la apertura, la flexibilidad y las estructuras pluralistas de las economías y sociedades modernas» muy difícilmente pueden ser compatibles con «una visión de la sociedad como una empresa común con un producto común». A partir de un punto de partida casi opuesto, Gajo Petrović ha realizado una crítica similar. De acuerdo con él, la diferencia entre Hegel y Marx consiste en el hecho de que Hegel comprende al ser humano más bien partiendo desde la reflexividad, mientras que Marx lo entiende como un ser práctico. Con relación a la crítica al balance desigual entre normas y praxis, dicho proceder resulta más convincente, pues Petrović sostiene que el objetivo del ser humano es precisamente la transformación del mundo, transformación que no puede nunca acabar (Petrović, 1967, p. 80).

situaciones en las que los seres humanos experimentan injusticia, de modo tal que no queda claro qué debe entenderse exactamente por «menosprecio» o «perturbación». En tanto estas categorías no son capaces de capturar la complejidad de la injusticia, tampoco resultan adecuadas a una forma de acción estructuradora de la Modernidad, a saber, la autodelimitación frente a distintos grupos.

En sus textos de inicio de la década de 1990, Honneth parte de la presuposición de que una vulneración de la dignidad humana tiene lugar por medio de las experiencias de menosprecio u ofensa. En esta etapa, Honneth denominaba a tal menosprecio u ofensa «crisis moral en la comunicación», crisis que conduce a una relación vergonzosa con el propio yo e incluso hasta la amenaza del colapso de la personalidad (Honneth, 2004 [1994], p. 223). Ahora, sin embargo, una de las presuposiciones centrales de Honneth es la existencia previa de relaciones de reconocimiento que pueden verse dañadas a través del menosprecio. En la medida en que pueda presuponerse un desarrollo exitoso de la identidad, se trata exclusivamente de situaciones de reconocimiento ya dado. Sin embargo, en situaciones en las que el reconocimiento se da desde el principio solo de modo limitado, quebrado o, incluso, no se da en absoluto, el individuo no puede construir identidad intacta alguna.[4] Parece pues que, en estos casos, la negativa general del reconocimiento debe ser considerada como algo distinto a una forma de menosprecio.

La mencionada imprecisión puede observarse también en la tripartición de las experiencias de menosprecio. Los abusos del cuerpo individual, la privación o negación de determinados derechos y el desprestigio de formas de vida individuales o colectivas suponen evidentemente daños con respecto a una exigencia de autonomía asociada a un estatus de igual valor así como a un modo de vida merecedor de respeto, por lo que puede hablarse de vulneraciones de las expectativas normativas intersubjetivas. En tanto prácticas sociales, en cambio, estas formas de ofensa no deben ser consideradas ataques contra la autoestima, sino actividades realmente efectivas sobre los otros, actividades que

4. Cillian McBride discute la noción del desarrollo exitoso de la identidad desde otra perspectiva, en tanto se pregunta si las personas debieran ponerle fin a la lucha por el reconocimiento tan pronto como considerasen que su propia personalidad se ha configurado plenamente (2013, p. 139).

expresan también actitudes sociales de los involucrados. Por tanto, es posible identificar distintas clases de injusticia que no siempre son compatibles con la idea de un reconocimiento insuficiente. En la tortura o en una violación, el perpetrador intenta, por ejemplo, construir una relación de poder frente a su víctima que poco tiene que ver con el desprestigio o la desvalorización de un cierto modo de vida,[5] puesto que en el caso de la tortura y la violación no se da valoración alguna del otro, mientras que el desprestigio implica un componente comparativo —y, de hecho, altamente humillante—. Una tercera forma de menosprecio se muestra, a su vez, en la privación de derecho, pues se comprende como menosprecio el rechazo de un estatus participatorio o del mismo valor. En el fondo, las tres categorías que Honneth describe como relaciones de menosprecio funcionan como tres clases distintas de vulneración a la autoidentidad; solo por ello, no pueden ser vistas como tres formas distintas de trato erróneo, al menos debido a que existen también contextos en los que el reconocimiento no juega rol alguno o destruye. Sucede más bien que un refinamiento de las categorías que describen la experiencia de la negación de reconocimiento resulta necesario para comprender la fenomenología de la injusticia social en sentido político.

Este refinamiento debe aclararse haciendo referencia al texto de Honneth sobre la invisibilidad. En dicho trabajo, Honneth se ocupa del narrador de la novela de Ralph Ellison, *El hombre invisible*, quien se presenta como un «hombre invisible». Este culpa a los otros por su disposición a ver a través suyo, por la construcción de un ojo interior, es decir, por una *disposición* interior. El «ver a través de» se refiere aquí no solo a la humillación racista, sino también a una suerte de invisibilización ligada al evitar al otro *en sentido social*. Honneth identifica en este contexto un carácter activo de la acción, en tanto el grupo dominante busca demostrar que lo otro no es visible para él (Honneth, 2003, p. 12). Se habla aquí de una clase performativa de ejercicio de poder cuyo fin es conscientemente menospreciar a los sometidos. No solo eso: la percepción de la invisibilidad exige también que el sujeto se haya sentido parte de un sistema de identificación recíproca. La remoción de un acto de reconocimiento espe-

5. Incluso si la tortura y la violación generalmente se asocian a una forma de reconocimiento absolutamente deformado, no puede hablarse aquí *per se* de un reconocimiento insuficiente o asimétrico.

rado será percibida por los involucrados como una acción patológica dirigida contra la forma esperable de coordinación de la acción social (p. 24). La remoción del gesto de reconocimiento se toma como señal de una acción hostil contra la persona, pero también como el ejercicio público de la revocación de un estatus presupuesto, aunque fuese imaginado. No es solo que la persona invisibilizada no sea vista como una persona inteligible. En tanto el reconocimiento es entendido como «la expresión de una percepción evaluativa en la que el valor de las personas se da "directamente"», la remoción activa de esta dación puede ser considerada un acto en el que conscientemente se evita *el reconocimiento*. A mi parecer, nos acercamos aquí al fenómeno que pretendo señalar por medio del concepto de «desreconocimiento»: una clase de ejercicio de poder que, a través de una conformación específica de la identidad social del otro —normalmente en contraposición a la mía propia—, puede producir efectos sociales negativos, sean simbólicos o prácticos según se trate de imaginarios sociales o ámbitos sociales.[6] La pregunta a este respecto sería la siguiente: si la manifestación del valor de un otro tiene lugar bajo la forma de una percepción valorativa negativa, es decir, bajo la forma de una acción desvalorizante, ¿socava uno entonces la autoridad del otro frente a sí mismo, la cual reposa sobre normas implícitas? ¿Conlleva esta acción el retiro de un reconocimiento dado que se expresa en un consenso normativo subyacente? O, más bien, ¿debe considerarse el «ver a través de», por ejemplo, como un reconocimiento insuficiente o erróneamente desarrollado?

La revocadora forma de acción aquí descrita parece tener que ser diferenciada claramente, debido a su naturaleza consciente, de la forma deformada de reconocimiento, particularmente debido a que no puede ser descrita como un desarrollo fallido, sino más bien como la encarnación de disposiciones o actitudes políticas. El punto central consiste en la posibilidad de evaluar la legitimación de estos discursos «desviados» dentro de los distintos grupos. Dicha posibilidad permite una comprensión del espacio público político como un campo de batalla en el que colisionan actitudes e intereses políticos, culturales y morales de los

6. No pretendo calificar de «desreconocimiento» toda forma de acción que tiene como efecto una ruptura de las expectativas compartidas, sino solo aquellas que producen, a través de un ejercicio de poder, efectos negativos en las condiciones de participación socialmente extendidas de una cierta parte de la población.

sujetos con el fin de refutar una legitimación o imponer otra. Dado que dentro de una cierta sociedad pueden desarrollarse opiniones diversas sobre su conformación, se encuentran siempre disponibles representaciones morales contradictorias que ofrecen un retrato imaginario siempre cambiante de los miembros del grupo y de la pertenencia al mismo. Ahora bien, este *imaginario social* no es solo un marco para la forma de interacción, sino también para la comprensión de los deberes recíprocamente reconocibles. Cuando la comprensión no es lo suficientemente comprehensiva, es posible hablar de exclusión. Cuando, sin embargo, la comprensión es rechazada debido a disputas morales, debe hablarse de una clase de *desreconocimiento*. Aquí resulta decisiva la legitimación de dichas formas excluyentes de reconocimiento por parte de una mayoría de los involucrados.[7] Para ello, se institucionaliza una figura de las posibles relaciones de reconocimiento, a pesar de que al menos una de las otras figuras de las relaciones de reconocimiento haya alcanzado legitimación al interior de la sociedad. Ahora bien, dichas actitudes portan expectativas normativas que pueden ser descritas como moralmente progresistas o retardatorias, de modo tal que luchan aquí por la aceptación y realización normativa no solo la encarnación de principios protectores de la libertad, sino también relaciones denigrantes o actitudes misántropas. En la medida en que las diferentes representaciones acerca de un determinado sector de la población resultan controvertidas, puede conjeturarse la presencia de dos o más contextos morales que influyen en la construcción de dichas representaciones morales. En este marco, surge una controversia moral acerca del sentido de la comunidad imaginada (Anderson, 1983), cuyo telón de fondo es la discusión en torno a qué valores serán asignados a qué parte de la así representada comunidad. Dicho de otro modo, a qué y a quién se concede reconocimiento o no. En este punto debe quedar ya claro que dicha forma de no reconocimiento se expresa más bien como la revocación de las condiciones sociales subyacentes de participación y cooperación de determinados sectores, revocación que ha permitido la analogía social con el acto de desreconocimiento. A continuación quisiera explicar, finalmente, los criterios metodológicos de este concepto.

7. Naturalmente, «mayoría» no significa aquí la mayor parte, sino la parte dominante.

A propósito del colapso de las así llamadas repúblicas democráticas de Europa del Este, Raymond Geuss presenta dos observaciones notables en torno a la pregunta por la legitimación. Por un lado, sostiene que ningún sistema de pensamiento puede, bajo la organización capitalista actual, reclamar por sí solo el rol de una autoridad trans-subjetiva, dado que la característica central de este sistema se asocia con actividades que se expresan a través del individualismo o de la pertenencia a grupos y la diferenciación (Geuss, 2013, p. 99). Por otro lado, Geuss presupone la vida en común y dichas relaciones de pertenencia, consideradas como actitudes de la moral, la eticidad y el deber (p. 89), de modo tal que dentro de cada grupo tiene lugar un proceso de legitimación semejante basado en representaciones morales de sus miembros (también de sus miembros potenciales), proceso que está, a su vez, acompañado por el establecimiento público de los límites de la pertenencia. Este imaginario de la pertenencia constituye también la base de lo que Jeffrey Alexander llama «códigos simbólicos distintivos», cuya tarea consiste en «constituir el sentido mismo de la sociedad para aquellos que están dentro y fuera de ella» (Alexander, 2006, p. 54). Según Alexander, estas actitudes bifrontes estructuran las categorías de lo «puro» e «impuro» en el discurso social, con la finalidad de legitimar ciertas actividades y formas de vida o degradar significados no legitimados. Paralelamente pueden inventarse, de acuerdo con Alexander, dentro de ciertos grupos que se consideran a sí mismos «puros», actitudes que caracterizan a los otros como indignos de la misma libertad o del mismo apoyo (p. 55).[8] La construcción de una frontera simbólica no es, por tanto, una particularidad del conservadurismo, sino un elemento estructurador de las sociedades democráticas, pues el ideal democrático se muestra en una concepción compartida frente a la vida buena, con sus uniformidades y diferenciaciones. En el fondo, se muestra con ello que dentro de la Modernidad existen tanto una dinámica política de participación en instituciones y rutinas cooperativas como también una dinámica de evitar esfuerzos y capacidades cooperativas entre diferentes comunidades. Con motivo de la distinción entre los procesos de formación de comunidades (*Vergemeinschaftung*) y de sociedades (*Vergesellschaftung*), Max Weber sugiere, al sostener que la comu-

8. La idea resulta, desde un punto de vista puramente teórico, muy semejante a la ya mencionada idea de Claus Offe acerca de la barbarie externa.

nidad está conformada por una percepción compartida de pertenencia, que el espacio común posee una importancia principalmente política (1922, p. 21). Hasta el momento, sin embargo, se han apenas mencionado planteamientos que simplemente subrayan el rol estructural de algunas divisiones sociales, pero no dicen nada acerca del surgimiento de formas intencionales de exclusión y sumisión.

Volviendo a la discusión acerca de la salvajización del conflicto social, el diagnóstico de Claus Offe le ha prestado atención a una situación que él caracteriza como «micro estado de naturaleza». Con ello se refiere a formas de acción bárbaras que erosionan la vinculación social y la sensibilidad moral y que se manifiestan por medio de la fijación de líneas de demarcación entre «ganadores», «perdedores» y «descalificados»; estos últimos experimentan estructuralmente un retorno al estatus de paria.[9] Esta fijación de líneas de demarcación es interpretada por Barbara Kaletta en el marco de la idea de una exención de los deberes recíprocos de integración provocada por la vivencia de un reconocimiento insuficiente. Dicha exención puede conducir al surgimiento de diversas formas de «misantropía referida a grupos» (2008, pp. 39 ss.). Estas actitudes hostiles van acompañadas de un perjuicio estructural de los mal posicionados, como ha mostrado Jessé Souza en el caso de las sociedades periféricas. Dicho perjuicio permite, a su vez, la diferenciación estructural entre ciudadanos de primera y segunda clase en contextos superficialmente democráticos, abiertos y pluralistas (Souza, 2006, p. 38).[10] Souza desarrolla su análisis como una teoría de la particularidad del proceso de modernización brasileño, el cual debió sufrir el surgimiento de un lumpen estructural como resultado de una imposi-

---

9. Es importante recordar que, por lo menos desde el siglo XVIII, todos los ciudadanos se encuentran bajo una cierta protección nacional que, al menos formalmente, sostiene principios modernos (véase Colliot-Thélène, 2011, especialmente el capítulo 1).

10. Resulta particularmente importante aquí la tesis de que la marginación del lumpen estructural no se vincula principalmente al color de la piel (en una sociedad marcada por el pasado esclavista), sino más bien a una cierta clase de identidad que es percibida como carente de valor. Sin embargo, Souza intenta mostrar, en el curso de la presentación histórica de la sociedad brasileña, que también la multiplicación de puestos de trabajo dependientes del grupo dominante (a saber, puestos de trabajo que no se vinculan directamente a actividades esenciales) constituye una característica decisiva del proceso de modernización en Brasil.

ble adecuación entre actitudes modernas institucionales y su propia estructura social (p. 100). Tomo distancia finalmente de esta interpretación, pues somete su diagnóstico de la exclusión estructural a una aclaración principalmente reflexiva, la cual difícilmente puede explicar cómo pudo desarrollarse una estructura social incapaz de adecuarse a las instituciones modernas. En oposición a Souza, podría plantearse la siguiente pregunta: ¿cómo podrían dichos imaginarios sociales, apoyados en representaciones hostiles frente a los débiles, promover, dentro de las sociedades modernas, una suerte de sumisión estructural que se expresa como ejercicio político del poder? Considero que el concepto de desreconocimiento social ofrece una respuesta muy prometedora.

## 4. **Desreconocimiento social**

Esta última sección del texto ofrece algunos apuntes en torno a cómo deba comprenderse el desreconocimiento social. Sin embargo, solo se identifican contextos y procesos sociales estructurados por el ejercicio asimétrico de poder y la revocación de condiciones cooperativas. Básicamente, es posible encontrar en los ámbitos laboral, jurídico y cultural[11] ejemplos que, en cierta medida, pueden ser descritos como procesos o situaciones de desreconocimiento.

En el ámbito laboral, pueden mencionarse diversos ejemplos provenientes de la economía de la autoexplotación, especialmente presente en los países en vías de desarrollo. Dicha economía se expresa tanto en áreas rurales por medio del fortalecimiento de economías y actividades de subsistencia forzadas o del incremento de la dependencia frente al Estado o a algún detentor del poder,[12] así como en contextos urbanos en el fortaleci-

11. También sería posible reflexionar sobre una dimensión del desreconocimiento de la personalidad, punto de vista que podría incluirse en el análisis.

12. Es particularmente importante, en este contexto, el diagnóstico que realiza Jessé Souza acerca del crecimiento de una clase de «dependientes» en los países de la Modernidad periférica. Pese a que tomo distancia del desarrollo teórico que Souza le da al tema, pienso que su diagnóstico es en general correcto. Pertenecen a este tema también las numerosas contribuciones acerca del Estado de bienestar periférico o acerca de las limitaciones de las transferencias condicionadas de efectivo (*conditional cash transfers*) en Latinoamérica. Para una breve revisión de la bibliografía sobre este tema, véanse Lavinas (2013, pp. 5-40) y Silva (2006).

miento progresivo de las áreas de prestación de servicios o en los fenómenos de precarización o trabajo temporal, fortalecimiento que se muestra en particular a través del retroceso de las condiciones de bienestar.[13]

Naturalmente, fenómenos como la precarización y el trabajo temporal expresan desarrollos sociales que pueden ser observados desde una multiplicidad de puntos de partida y que no se limitan al mundo laboral. Aquí se sostendrá la tesis de que el surgimiento de actitudes misántropas puede ser comprendido a partir de la desintegración de vínculos sociales que yacen también fuera de las relaciones laborales. En el ámbito jurídico, las relaciones de desreconocimiento asumen dos figuras distintas: por un lado, se presentan bajo la forma de «una terca» condena, a través de la cual ciertas formas de vida son presentadas, a través del discurso público, como invivibles y, por ello, son también experimentadas como tales (sobre las «vidas invivibles (*unlivable lives*)» y los efectos nocivos del reconocimiento, véanse McQueen, 2015, pp. 43-60 y McBride, 2013); por otro lado, parece cristalizarse una tendencia a la expansión de procesos de desreconocimiento en las opiniones a favor de exigir un endurecimiento de las medidas punitivas y represivas contra aquellos que son identificados como «el otro» (sobre el surgimiento del discurso público acerca de la criminalidad, véase Batista, 2012; así como la encuesta del Senado Federal del Brasil, 2012). Ante esto, resulta particularmente dramático que en sociedades caracterizadas por un trato estructuralmente desigual de sus miembros por parte del sistema jurídico, como es el caso de la población negra pobre en Brasil, el retroceso a formas punitivas más drásticas venga acompañado por el desmantelamiento de ciertas condiciones de bienestar.

Finalmente, pueden mencionarse dos situaciones que encarnan el bloqueo de la formación cooperativa y solidaria de la voluntad con respecto a la esfera cultural, bloqueo que destruye las condiciones de reconocimiento. La primera de estas situaciones tiene que ver con el debate público sobre el esclarecimiento de las violaciones a derechos humanos acaecidas durante la dicta-

13. Alessandro Pinzani observa que el retroceso de derechos sociales, conquistados en la posguerra como derechos de bienestar, es típico de la idea de desarrollos fallidos en *El derecho de la libertad*. En torno a la reorganización de las relaciones de trabajo a principios del siglo XXI, véase Therborn (2012, pp. 5-29; 2008).

dura brasileña. Por medio de una serie de pronunciamientos públicos, los militares implicados han llegado a la convicción de que no hay nada por lo que deban ser culpados, puesto que en la guerra estaría justificado el asesinato de los enemigos. Sin embargo, debido a que en el curso de la dictadura muchos cuerpos de asesinados desaparecieron, tanto la Comisión Nacional de la Verdad como las organizaciones de los familiares de las víctimas defienden frente al Gobierno el derecho a la memoria. Para ello, sería necesaria, naturalmente, una confesión por parte de las organizaciones militares, lo cual parece imposible dada su reticencia a reconocer su culpabilidad como violadores de derechos humanos.[14] Esta situación debe ser analizada como un ejemplo de que representaciones morales distintas conducen a un bloqueo de la reconciliación de las memorias del pasado. Las actitudes y memorias pasadas son eliminadas de la historia pública por medio de este bloqueo y no reciben, por ello, reconocimiento público. La negación del pasado puede ser observada también en el contexto de la Guerra de los Balcanes de la década de 1990 y, en particular, en la Serbia posterior a Milošević a través de una medida semejante. En este caso entra en juego, además, un tema interesante, a saber, la separación de representantes de diferentes comunidades según sus diferentes inclinaciones culturales. Este modelo es descrito por el sociólogo cultural Eric D. Gordy como la «destrucción de alternativas», puesto que la estigmatización de ciertos grupos cumple la función de caracterizar al otro como inepto para la formación cooperativa de la voluntad. Resulta notoria aquí la idea de Ivan Čolović, la cual se vincula de algún modo con la investigación de Kaletta, de acuerdo con la cual tiene lugar en estas relaciones el desarrollo de un «capital de odio».[15]

Todas estas situaciones tienen en común que grupos en conflicto impiden ciertas capacidades cooperativas por motivos po-

---

14. El discurso usual de los defensores de la dictadura asume que aquellos que lucharon contra la dictadura luchaban por la instauración de un régimen comunista. Por ello, se justifica no solo la dictadura, sino que se considera que los muertos fueron asesinados por el bien de la democracia. Debido a este discurso, parece imposible alcanzar un acuerdo mínimo sobre el tema de la memoria, pues las condiciones para la formación general de la voluntad son desreconocidas como carentes de valor. Para algunos apuntes generales sobre este tema, véase Teles y Safatle, 2010.

15. Me limito a mencionar solo tres de los muchos autores que se han ocupado de este tema: Gordy (2009; 2013), Živković (2011) y Čolović (2002).

líticos. Más aún, para asegurar su propia posición social, ejercen su poder para excluir a otros grupos de su comunidad imaginaria de valores —o, al menos, lo intentan—. Diagnósticos como el de la barbarie moderna o el de la salvajización del conflicto social muestran que con ello surge una clase determinada de injusticia. Próximas investigaciones habrán de mostrar si el concepto de desreconocimiento social puede ser útil para comprenderla.

## Bibliografía


ALEXANDER, Jeffrey C. (2006). *The Civil Sphere*. Nueva York - Oxford: Oxford University Press.

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres - Nueva York: Verso.

BATISTA, Vera Malaguti (2011). *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Río de Janeiro: Revan.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catharine (2011). *Demokratie ohne Volk*. Hamburgo: Hamburger Edition.

ČOLOVIĆ, Ivan (2002). *Politics of Identity in Serbia. Essays in Political Anthropology*. Nueva York: New York University Press.

GEUSS, Raymond (2013). «Marxismus und das Ethos der Moderne», en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* (pp. 89-106). Berlín: Suhrkamp.

GORDY, Eric D. (2009). *The Culture of Power in Serbia. Nationalism and the Destruction of Alternatives*. Filadelfia: Pennsylvania State University Press.

— (2013). *Guilt, Responsibility and Denial. The Past at Stake in Post-Milošević Serbia*. Filadelfia: Pennsylvania State University Press.

HONNETH, Axel (2003). «Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von "Anerkennung"», en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (pp. 10-27). Frankfurt: Suhrkamp.

— (2004 [1994]). *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.

— (2013). «Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts», en Axel Honneth, Ophelia Lindemann y Stephan Voswinkel (eds.), *Struktirwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart* (pp. 17-40). Frankfurt: Campus.

KALETTA, Barbara (2008). *Anerkennung oder Abwertung. Über die Verarbeitung sozialer Desintegration*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

LAVINAS, Lena (2013). «21st Century Welfare». *New Left Review*, 84, 5-40.
MCBRIDE, Cillian (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity.
MCQUEEN, Paddy (2015). «Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition». *Res Publica*, *21*(1), 43-60.
OFFE, Claus (1996). «Moderne "Barbarei": Der Naturzustand im Kleinformat?», en Max Miller y Hans-Georg Soeffner (eds.), *Modernität und Barbarei. Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* (pp. 258-289). Frankfurt: Suhrkamp.
PETROVIĆ, Gajo (1967). *Marx in the Mid-Twentieth Century. A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx's Writings*. Garden City: Anchor Books.
RENAULT, Emmanuel (2009). «Das Erbe der Kritischen Theorie: Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten?», en Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn (eds.), *Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 21* (pp. 229-242). Berlín: Akademie.
SENADO FEDERAL DEL BRASIL (2012). «Reforma do Código Penal. Pesquisa de opinião pública nacional». Outubro/2012.
SIEP, Ludwig (2011). «Mutual Recognition: Hegel and Beyond», en Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and social ontology* (pp. 117-144). Leiden-Boston: Brill.
SILVA, Josué Pereira da (2006). *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo: Annablume.
SOUZA, Jessé (2006). *A construção social da subcidadania. Por uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte - Río de Janeiro: Editora UFMG-IUPERJ.
TELES, Edson y Vladimir SAFATLE (2010). *O que resta da ditadura? A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo.
THERBORN, Göran (2008). *From Marxism to Post-Marxism?* Londres - Nueva York: Verso.
— (2012). «Class in the 21st Century». *New Left Review*, 78, 5-29.
WEBER, Max (1922). *Grundriß der Sozialökonomik. III Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Sibeck).
ŽIVKOVIĆ, Marko (2011). *Serbian Dreambook. National Imaginary in the Time of Milošević*. Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press.
ZURN, Christopher F. (2011). «Social Pathologies as Second-Order Disorders», en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays with a Reply by Axel Honneth* (pp. 345-370). Leiden-Boston: Brill.

# ADORNO, KANT Y LA CRÍTICA AL SUJETO MORAL

*Gustavo Robles*
*Universidad Nacional de La Plata, Argentina*

En la filosofía moral la Ilustración buscó fundamentar un sujeto práctico poseedor de libertad que, escindido de la tutela de la tradición, pudiera producir las estructuras y las condiciones de su vida según una idea universal de razón. Esta capacidad de ejecutar acciones implicaba también la responsabilidad ante las mismas, es decir, la posibilidad de ser juzgado de forma individual sobre la base de la decisión personal que en cada caso se había tomado. Este doble carácter de la idea de libertad —espontaneidad y responsabilidad— es la premisa sobre las que se asienta el concepto moderno de individuo autónomo, el cual encuentra su más célebre defensa en la filosofía moral kantiana. En este trabajo, deseo discutir la crítica a esta idea que Theodor Adorno realiza. Para Adorno, la moral kantiana es aporética en sus propios fundamentos, ya que, al no ser capaz de pensar el papel constitutivo de la naturaleza reprimida en la acción moral, se convierte en una filosofía justificadora de la violencia sobre la que está constituida la idea de subjetividad (como renunciamiento y autocontrol), saboteando así sus propias pretensiones humanistas. El objetivo de este trabajo es, entonces, analizar esta *dialéctica* de la moral kantiana que Adorno denuncia, mostrando, por un lado, su crítica a la fundamentación estrechamente racionalista de la libertad subjetiva, así como el carácter materialista-naturalista que esta crítica reivindica para repensar un concepto de libertad posidealista. Con este fin, me voy a remitir al concepto de impulsos que aparece en algunos pasajes de la obra adorniana y con el cual intenta pensar una dimensión fronteriza entre lo racional y lo somático como lugar de formas de subjetivación no represivas. Con esta lectura quiero también ensayar hacia el final del presente escrito un intento de respuesta a las lecturas críticas de

Adorno realizadas por Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer en el marco de su giro comunicativo.

## 1. **Moral y afirmación subjetiva**

El problema de la libertad aparece en la obra kantiana por primera vez en la tercera antinomia de la razón pura en la *Crítica de la razón pura.*[1] En la lectura que realiza de estas antinomias en sus *Probleme der Moralphilosophie* (1996),[2] Adorno diagnostica el carácter represivo del concepto de libertad kantiano, así como su compromiso con un concepto de Yo represivo. La tercera antinomia kantiana sobre la causalidad intentaba probar tanto la existencia de la libertad —en tanto necesidad de una causa no causada— como la determinación absoluta de lo empírico: es decir, intentaba probar la igual posibilidad de una libertad trascendental y de una determinación fenoménica. La consecuencia que Adorno extrae del análisis de las antinomias es «que las categorías de libertad y de no libertad no solo, como Kant mostró, llevan a antinomias, sino que están ambas mediadas una con otra [...]. El concepto de necesidad está mediado él mismo a través del concepto de libertad y viceversa» (1996, p. 57). Esta reciprocidad entre libertad y necesidad ocultaba en realidad para Adorno la prioridad del momento coactivo, del momento necesario sobre el momento espontáneo y libre. Esto es así porque Kant había intentado fundamentar su concepto de libertad sobre un modelo racionalista de causa tomado de su filosofía teórica —la causalidad como «la conexión de un estado con uno precedente según reglas» (Kant, 2007, p. 525)—. Esta fundamentación racionalista de la libertad será lo que articule toda la crítica adorniana a Kant, como pretendo mostrar.

Para Adorno, este concepto de causalidad sobre el que Kant funda la libertad en las antinomias es un concepto formal y abstracto que no dice nada de los objetos, sino que solamente describe relaciones según normas —«en la causalidad de Kant no hay causa» (Adorno, 1984, p. 247)—. Lo que se descubre detrás

1. Las antinomias de la razón pura se encuentran en la «Dialéctica trascendental», libro II, capítulo II, sección segunda, de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2010, pp. 557-560).

2. Esta obra corresponde a las clases magistrales impartidas por Adorno en el año 1963 en la Universidad de Frankfurt am Main.

del concepto kantiano de causalidad es entonces el principio de identidad otorgado por el sujeto del conocimiento, la tautología de un sujeto idealista que solo se conoce a sí mismo. Así, desde el momento en que Kant concibe a la libertad como una causalidad *sui generis*, pervierte el concepto mismo de libertad debido al subjetivismo y al carácter formal del concepto de causa fundante, de modo que a «la libertad [...] tan amenazada de antemano [no] [...] le queda un lugar si no es la docilidad de la conciencia frente a la ley» (1984, p. 247). La tercera antinomia kantiana marca entonces una tensión al interior del concepto de libertad: por un lado, la libertad entendida como independencia con respecto a toda ley (*Gesetzlosigkeit*) y, por otro lado, la libertad entendida como legalidad (*Gesetzlichkeit*). Es este último significado el que para Adorno tendrá prioridad en la ética kantiana: al pensar la libertad según el modelo de la causalidad, Kant entendió la acción práctica como una acción en la que el seguimiento de la norma era mucho más decisivo que el momento de la espontaneidad, que la ruptura de esa norma. La expresión de «causalidad de la libertad (*Kausalität aus Freiheit*)» que Kant utiliza en las antinomias marca la prioridad del momento del orden por sobre el momento de la libertad, reducido a la legalidad de una causa formal. Este carácter coercitivo del concepto trascendental de libertad es el que para Adorno se reproduce también la filosofía práctica kantiana, como voy a mostrar a continuación.

La pregunta que la tercera antinomia deja planteada podría ser formulada de la siguiente manera: ¿cómo debería ser pensada la existencia empírica de esta causa trascendental, es decir, cómo es que la libertad existente en el plano trascendental puede tener un efecto causal en el mundo empírico? Para dar una respuesta a esto, Kant parte de la distinción entre fenómeno y noúmeno, según la cual la idea de causa incausada —la libertad trascendental— sería válida solamente como cosa en sí en un ámbito noumenal, pero no en el ámbito fenoménico, mientras que su antítesis —la determinación de la ley natural— se aplicaría solo al mundo de los fenómenos. Esta diferenciación de ámbitos de validez salvaría la idea de libertad del sujeto, siempre y cuando este fuera pensado como noúmeno y no como sujeto empírico. La pregunta, entonces, se repite: ¿si la libertad solo tiene realidad como noúmeno, cómo es que se vuelve práctica? Esto es lo que intenta responder Kant en su filosofía moral, tal y

como fue formulada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1781).

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant había demostrado la imposibilidad del conocimiento metafísico, será en la filosofía práctica donde esa dimensión metafísica quede disponible, pero para el sujeto práctico, no para el cognoscente. En su acción moral, el hombre posee para su guía una «conciencia moral» que le otorga ciertos principios para regir su vida y un criterio para distinguir lo bueno de lo malo. Esa conciencia moral es un hecho tan real, tan efectivo e inconmovible «como el cielo estrellado que está sobre mí» (Kant, 2003, p. 136); ese hecho es en definitiva lo que nos permite calificar a algo como bueno o malo, como moral o inmoral. Para Kant, lo que se valora moralmente no es una acción en sí, sino el *querer* esa acción; el predicado moral no se aplica a lo que los hombres hacen, sino a lo que los hombres quieren, a su voluntad. Es por eso que Kant dice al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que «ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad» (2007, p. 7). El concepto de voluntad es, entonces, el centro de la ética kantiana. Lo que hace buena a esa voluntad es el respeto a la ley de la razón expresada en la conciencia moral, que solo es posible porque esa voluntad pertenece a un mundo inteligible no determinable completamente por lo empírico.

Ahora bien, según Kant, es la autonomía de la voluntad lo que nos hace conscientes de nuestra libertad, ya que, si esta libertad no existiese, no podría nuestra voluntad ser ni buena ni mala: no habría nada por afuera de la causalidad mecánica de los fenómenos naturales y, por ende, nuestra conciencia moral no tendría ningún sentido. Para Kant, es un hecho que establecemos valoraciones morales según leyes y que juzgamos con respecto a nuestras acciones y a la de los demás; debido a esto no podemos negar la existencia de la conciencia moral. Para demostrar, entonces, cómo es esto posible, cómo es que la razón se vuelve práctica, debemos suponer que somos poseedores de libertad. Kant expresa esta reciprocidad entre moral y libertad en la siguiente frase:

> [...] la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad,

> nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad. Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral [2003, p. 25].

La libertad es real porque debemos suponerla para explicar el hecho de nuestra conciencia moral, pero esta ley moral es posible si y solo si somos libres. Es entonces en el plano de la moral de la acción práctica que, para Kant, entramos en contacto con esa dimensión metafísica que nos había sido vedada en la *Crítica de la razón pura*. En Kant nuestro Yo se encuentra dividido entre un Yo sujeto a las leyes naturales (afecciones, sentimientos, dolor, pasión, inclinaciones), habitante del mundo empírico, y un Yo nouménico consciente de la ley moral, habitante de un mundo inteligible. Según esto, los sujetos racionales se representan a sí mismos como poseedores de una causalidad de la razón más allá de las simples causas naturales: el deber que dicta la conciencia moral va más allá de las afecciones, deseos e inclinaciones, ya que obliga de forma necesaria y universal, mientras que estas determinaciones empíricas solo lo hacen de forma contingente. Toda acción humana posee en este marco dos fundamentos: el racional, como conciencia del deber, y el natural, correspondiente a las determinaciones empíricas; sin embargo, es solo el primero el que permite una consideración de los actos humanos como libres y, por ello, atribuibles de responsabilidad moral:

> [...] cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible [Kant, 2007, p. 65].

Esta es, en definitiva, la fundamentación de la idea de libertad en la filosofía práctica: la libertad es real porque somos habitantes de un mundo inteligible que nos aleja de nuestra determinación empírica. Es en este concepto en el que se va a concentrar Adorno para hacer ver la relación entre moral y subjetividad represiva, como voy a mostrar a continuación.

Kant define el concepto de «mundo inteligible» como «la independencia con respecto al mecanismo de toda naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas, es decir, dadas por

su propia razón» (2003, p. 560). Esta abstracción que efectúa Kant del individuo empírico en una conciencia trascendental es lo que, para Adorno, determina los compromisos con una subjetividad represiva. Mediante la idea del carácter inteligible, la ética kantiana actuaba como confirmación de una subjetividad absoluta y abstracta: esto se expresaba en el concepto de «personalidad», sinónimo en Kant del concepto de mundo inteligible, con el que se expresaba la «unidad de la persona: equivalente de la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo» (Adorno, 1984, p. 289). Adorno veía la contraparte psicológica de las ideas filosóficas de personalidad y mundo inteligible en el carácter del hombre fuerte, dominador de sus impulsos, que sabía manejar sus emociones en función de sus objetivos —el burgués que había logrado escindirse de su naturaleza y se planteaba como un ser racional y mesurado—. Con esta idea de una pertenencia a un mundo inteligible como fundamento de la libertad, lo que Kant haría sería tomar como modelo de hombre moral a aquel que «se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de la disposición material» (Adorno, 2003, p. 192).

Esta confirmación del individuo fuerte también se hace presente en el concepto kantiano de voluntad.[3] La idea de voluntad en la moral kantiana no era concebida dentro de su filosofía práctica como arbitrariedad indeterminada, sino como capacidad de comportarse espontáneamente según la ley de la razón. Para Kant, la voluntad libre y autónoma no podía ser el efecto

3. El concepto de voluntad que Adorno está discutiendo corresponde al concepto ético de voluntad, es decir, voluntad de seguir la ley de la conciencia moral. Es importante retener esto porque el concepto de voluntad posee en Kant dos sentidos: la voluntad como *Wille* y como *Willkür*. Solo el primero de estos términos corresponde a la voluntad moral a la que me refiero, mientras que el segundo alude a la voluntad sin más. Vale el siguiente comentario de Wood para aclarar esta importante diferencia: «El deseo que responde mecánicamente a los impulsos es llamado "un poder bruto de elección" (*tierische Willkür* o *arbitrium brutum*). Kant contrasta esto con el poder humano de elección, el cual es sensitivo (afectado por los impulsos sensuales) pero también "libre" (*freie Willkür* o *arbitrium liberum*). Solo un poder libre de elección es una voluntad (*Wille*). Aunque los animales tienen un tipo de elección (*Willkür*), ellos no tienen voluntad (*Wille*). No solo el ser racional tiene la capacidad de resistir a los impulsos, sino que, incluso cuando la facultad racional del deseo actúa sobre el impulso sensual, este no está nunca determinado mecánicamente por ellos» (1999, p. 51).

de ninguna causalidad heterónoma y, por ende, la libertad solo era posible en la medida en que nuestra voluntad estuviera gobernada por la ley de la razón expresada en el imperativo categórico. Pero, para Adorno, esta autonomía de la voluntad implicaba escindir la voluntad de sus objetos en, por un lado, una voluntad nouménica y, por el otro, su acción y sus fines en el reino fenoménico. Esta estrategia teórica —«separación rígida entre la razón y aquello a lo que se dirige»— era característica de la filosofía trascendental kantiana que, ahora en su filosofía práctica, determinaba el molde del concepto de voluntad. El asunto es que esta separación tuvo como consecuencia lo que Adorno denominó «despractización (*Entpraktizierung*) de la razón práctica» (1984, p. 236).

El concepto de razón que Kant utiliza en su moral es el de una razón legisladora que se mantiene alejada de aquello sobre lo que tiene que legislar, modelo con el cual era imposible explicar la capacidad de actuar moralmente, ya que la cualidad de las razones que se dan a favor o en contra de un modo de acción —es decir, el problema de la racionalidad de una acción— no dice nada sobre la cualidad de ese modo de acción —es decir, sobre su moralidad—. Para Adorno, existía un salto inexplicable entre la ley moral y la aplicación correcta de la misma: «la apariencia de una objetividad siendo en sí de la razón práctica crea su absoluta subjetivación. Así deja de ser comprensible cómo puede esta salvar el abismo ontológico que la separa del ente (*Seiendes*) para intervenir en él de cualquier forma que sea» (Adorno, 1984, p. 236). A ese modelo racionalista de voluntad se le abría un «abismo ontológico» al perder su objeto, lo que provocaba una pérdida de su dimensión práctica. Christoph Menke resumen este problema de la «despractización» en la siguiente frase:

> [...] en el concepto de razón de la ley moral se presenta según Adorno por consiguiente una indisoluble contradicción: entre la determinación de la razón como capacidad de dar leyes y la determinación de la razón como capacidad productora de decisiones prácticas y con ello de acciones. Esta contradicción entre ley moral y praxis es, sin embargo, la consecuencia paradójica del intento de identificarlas [Menke, 2006, pp. 158-159].

Este «déficit práctico» apunta a lo que considero el centro de la crítica de Adorno a Kant: la equiparación entre voluntad y razón. Para Kant, la voluntad correspondía a la capacidad de

sintetizar bajo el principio de la razón los impulsos singulares («Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que se determine solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no solo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aun rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a la ley» (2003, p. 63). Por esto es que la moral kantiana se definía como la continuación en el plano de la filosofía práctica de la represión de los impulsos sobre la que se había constituido civilizatoriamente el Yo: «Tan correcto es hablar de una voluntad autónoma y en este sentido también objetiva, como de un yo fuerte o, según se decía antes, *de carácter*» (Adorno, 1984, p. 238, las cursivas son mías). En la moral kantiana lo bueno estaba definido según el principio de la identidad represiva: «bueno es lo uno, inmutable, idéntico», mientras que lo malo era «la pervivencia de lo anterior, sometido y no del todo sometido» (1984, p. 241). Al determinar Kant la voluntad enteramente según una razón abstracta, suprimía la dimensión de lo pulsional en el edificio moral y, por ende, suprimía también, como Adorno va a mostrar, la contingencia necesaria para pensar una acción espontánea. En otros términos, la mediación postulada entre el lado natural y el lado inteligible del sujeto no podía llevarse a cabo porque el móvil de tal mediación —la voluntad— era puesto solo en uno de los momentos de esa mediación, es decir, en el lado inteligible (Adorno, 2001, pp. 328-329).[4] Con el concepto de voluntad, Kant pretendía responder a la pregunta sobre cómo una razón trascendental podía ser práctica, es decir, cómo podría tener influencia sobre ese mundo empírico del cual se distanciaba radicalmente. Sin embargo, al concebir la voluntad tan formalmente y apartada del mundo sensible, esta se volvía incapaz de actuar y cómplice de una subjetividad fría. Esta relación entre moral racional y afirmación subjetiva es lo que me interesa retener de la crítica adorniana.

Lo recién dicho se ve claramente en otro concepto central de la moral kantiana: el concepto de personalidad, que, como se vio renglones arriba, estaba asentado en el concepto de mundo inteligible. El ideal de individuo que Kant persigue en su ética corresponde a lo que él entiende como personalidad: un individuo capaz de darse a sí mismo su propia legalidad en vir-

4. Esta obra corresponde a las lecciones magistrales dictadas por Adorno entre los años 1964 y 1965 en la Universidad de Frankfurt am Main.

tud de su razón. Así, en palabras de Kant, el concepto de personalidad expresaba:

> [...] la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada al propio tiempo como facultad de un ente que está sometido a leyes prácticas puras peculiares, a saber, que le han sido dadas por su propia razón; [es] la persona perteneciente al mundo sensible sometida a su propia personalidad, es decir en la medida en que al mismo tiempo pertenezca al mundo inteligible [2003, pp. 74-75].

En esta cita se puede apreciar la importancia de la distinción entre el concepto de «persona» y el de «personalidad»: el primero alude a la constitución psicológica del individuo, mientras que el segundo alude al principio universal al cual debería someterse el primero, el principio universal al que deben subordinarse las inclinaciones empíricas. Adorno denuncia en este concepto de «personalidad» el modelo de individuo de la ética kantiana, un individuo basado en la exigencia de abstracción de toda particularidad: «en el concepto de personalidad Kant respeta fielmente la estructura gramatical de la palabra *Persönlichkeit*. El sufijo "*keit*" significa algo abstracto, una idea, no individuos particulares» (Adorno, 1977, p. 640). Para Adorno, este concepto de personalidad, que en algún momento tuvo un contenido humanista, acabó convirtiéndose en simple confirmación del sujeto, en su «ser-así-y-no-de-otra-manera», en «un abstracto principio de identidad» (1977, p. 642). Adorno ve representada en la idea de personalidad la unidad trascendental del hombre empírico como abstracción represiva de los impulsos en el plano ético, el modelo de un individuo cuyo criterio es «el poder y la fuerza en el dominio sobre los hombres» (1977, p. 641). Esta personalidad escondía, según Adorno, el molde de lo que los francfortianos llamaron el «carácter autoritario», es decir, un tipo de individuo «celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad» (Horkheimer, 1950, p. ix). En este individuo el excesivo apego a los convencionalismos iba acompañado de una actitud agresiva frente a toda desviación de la norma y a todo desafío a ese sometimiento. Era esta misma figura del sujeto la que Adorno denunciaba detrás de la ética kantiana: la del hombre frío, impasible, dueño de sus emociones, pero a la vez anhelante de una autoridad a la cual someterse. En esto consistía entonces la dialéctica de la moral kantia-

na que Adorno intentaba sacar a la luz: el sujeto racional autónomo escondía en realidad a un individuo autorrepresor y autoritario. Lo curioso es que donde más visible se hacía esto era en el lugar menos pensado: en el concepto de autonomía y libertad individual.

## 2. **La libertad como represión**

Como se vio, según Kant, en tanto seres prácticos tenemos acceso a un mundo inteligible en el que nos hacemos capaces de moralidad y nos damos cuenta de la realidad de nuestra libertad. De ese modo, la voluntad que pertenece a ese mundo inteligible se hace real en tanto pueda provocar cadenas causales en el mundo empírico, pero sometida siempre a la legislación de su propia ley. Es decir, la voluntad es libre solo porque puede darse una ley a sí misma y, de ese modo, provocar acontecimientos en el mundo sin otra causa externa que la determine. Para esta autolegislación de la voluntad contamos con el *factum* de nuestra razón, que es la que nos dicta la ley de la conciencia moral. Así, solo en tanto seres cuya determinación no se restringe a lo puramente empírico es que podemos actuar sobre lo empírico con libertad; solo como ciudadanos de un mundo inteligible en el que valen las leyes de la razón es que podemos concebir nuestra voluntad como una causa libre: una voluntad libre es aquella que puede iniciar una cadena causal solo obedeciendo a la ley racional que ella misma se da. La libertad consistiría de esta forma esencialmente en la capacidad de autolegislación (*Selbsgesetzgebung*) y no en la carencia de ley (*Gesetzlosigkeit*).

Esta idea de libertad como *Selbsgesetzgebung* será esencial como principio moderno de fundamentación del derecho, de la política y de la moral, ya que permitirá pensar al hombre y al ordenamiento social escindidos del mandato de Dios, la Iglesia o de todo orden heredado que no pueda justificarse racionalmente, según conceptos como Estado de derecho, dignidad humana o igualdad ante la ley. Esta libertad así autodeterminada es, en el pensamiento de Kant, fundamentalmente formal, ya que no reconoce ningún mandato concreto ni privilegio alguno; es por esto también universal, es decir, independiente de condiciones de tiempo y lugar, ya que la prescripción de obedecer solo a la ley que emane de uno mismo vale para todo ser pensante.

Pero esta idea de la libertad como autonomía de la razón no solo implicaba una independencia con respecto a todo orden impuesto o heredado de la tradición, sino también —y esto es lo que Adorno desea remarcar— con respecto a toda determinación material, afectiva, a toda contingencia no racional que emane del individuo empírico o de la situación.

Como se vio, a esta idea se le presenta otra vez el problema de la «despractización»: si bien es posible determinar cómo se reconoce en un caso puntual la autonomía de una acción (es decir: por su generabilidad como imperativo categórico), no es posible saber cómo tal acción puede ser llevada a cabo. Como afirma Klaus Günther:

> [...] una teoría de la libertad como *Selbstgesetzgebung* enfrenta el dilema de tener que o conservar la racionalidad de la voluntad libre pero sin poder concebir su motivación (*Triebfeder*), o bien hacer dependiente la realización de la autonomía de las condiciones contextuales empíricas, lo que obligaría a su vez al abandono de la racionalidad y, con eso, de la idea de libertad [2006, p. 121].

Esto es lo que Günther denomina un «déficit estructural del concepto idealista de libertad», el cual consistiría, entonces, en «no poder concebir de forma coherente la relación entre una razón pura autodeterminada y las correspondientes condiciones empíricas externas bajo las cuales la razón debe poder volverse práctica» (2006, p. 121). Es sobre este espacio infranqueable entre la razón autónoma y las condiciones que determinan su realización en el que se va a mover la crítica adorniana, para mostrar que ese «déficit» del concepto de libertad esconde también un carácter represivo: si la razón fuese capaz de volverse práctica por sí misma, el problema de la «obediencia» y del carácter autoritario de la ley moral sería superficial; por el contrario, al hacer de la razón la única fuente de determinación, se cae en los conocidos dualismos de razón y motivación, deber y amor, libertad y naturaleza, yo inteligible y yo fenoménico, alma y cuerpo, inteligencia y pasión (se trata de dualismos en el que el primer término siempre domina y subyuga al segundo). Esta despractización de la razón acarrea consecuencias represivas, en la medida en que «la reducción de la libertad a la razón no deja otra opción que la subyugación de todo lo no racional en nombre de la libertad» (Adorno, 1996, p. 122). Así, «la cualidad moral

de una acción —y, con ello, su libertad— depende de si hay buenas razones que se puedan comprobar mediante algún principio de la razón» (1996, p. 122), es decir, en la medida en que la moralidad sea depurada de lo no racionalizable.

Esta correspondencia entre razón y autoridad, entre libertad y obediencia, está magistralmente expresada en *¿Qué es la Ilustración?*, cuando Kant habla de un «uso público» de la razón que debe ser promovido y de un «uso privado» que debe ser limitado. Solo en el ámbito del uso público de la razón un individuo podría «hablar en nombre propio», pero en tanto miembro de cierta comunidad o institución a la que pertenecería solo podría «hablar en nombre de otro», es decir, debería obedecer a las normas y a los mandatos que imperan en la sociedad en la que vive y en las instituciones de las que forma parte (Kant, 2004, p. 35). Esta misma relación entre libertad ilustrada y necesidad de obediencia se hace manifiesta en el concepto de libertad como *Selbsgesetzgebung*, el cual supone la identidad entre el dador de leyes y el destinatario, entre el legislador moral y el súbdito. Sin embargo, lo que Adorno pretende sacar a luz no es la simple identidad entre libertad y obediencia, sino 1) el hecho de que en esa equivalencia el polo de la obediencia tiene primacía sobre el de la libertad, y 2) el hecho de que esa identidad se produce a partir de una represión de los impulsos en el sujeto. Es decir, mostrar que «la libertad no es verdaderamente nada sino la conciencia de la ley que domina a todo el idealismo alemán» (Adorno, 2001, p. 344) y que el concepto ilustrado de libertad como *Selbsgesetzgebung* está asentado sobre la hipostatización de la figura del sujeto dominador de la naturaleza criticado ya en *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

En el modelo kantiano, las variadas excitaciones, lo divergente y lo difuso colisionan contra un Yo que debe mantenerse idéntico, formando así lo que Kant denomina un «carácter». Como carácter, entonces, la voluntad es siempre una sublimación de la gratificación inmediata que exigen los impulsos. Esto lo comprueba nuestro lenguaje cotidiano cuando decimos de alguien que posee una fuerte voluntad o que es alguien de carácter si es que esa persona ha conseguido dominar sus impulsos y todo tipo de factores afectivos para concentrarse en sus objetivos racionales. La igualación entre Yo dominador, libertad y racionalidad se produce entonces como limitación de lo difuso y de toda determinación afectiva no reducible a la legalidad racio-

nal. Esto explica que por «despractización de la razón práctica» Adorno entienda no solo la imposibilidad de explicar el momento práctico de la ley moral en el mundo fenoménico, sino también el que esa brecha entre teoría y praxis implique un carácter represivo y subjetivista en el concepto de libertad como *Selbsgesetzgebung*. El problema para Adorno, una vez realizado este diagnóstico, es cómo desatar esos nudos tejidos entre los conceptos de subjetividad, racionalidad y voluntad —es decir, ¿cómo pensar una espontaneidad que no sea confirmación de la subjetividad represiva, acciones libres que puedan escapar de la prisión subjetiva?—. Considero que uno de los modos de contestar a esta pregunta podría estar en el concepto de impulsos que, en la obra de Adorno, aparece en algunos pasajes de *Dialéctica negativa* o en algunas de sus lecciones sobre filosofía práctica, pero nunca de manera de sistemática. En lo que resta de este artículo voy a tratar de analizar esto.

## 3. **El papel de los impulsos**

El concepto de impulsos aparece en *Dialéctica negativa* a propósito de la discusión sobre la importancia filosófica de Auschwitz. Allí, Adorno formula su conocida afirmación de que, luego de los campos, la idea de «que Auschwitz no se repita» (1984, p. 365) es lo que debe orientar al pensamiento y a la acción con la fuerza ejemplar de un imperativo categórico. La confianza kantiana en una racionalidad que dicta normas universales a sujetos autónomos era para Adorno parte de una época irrecuperable y de una confianza ilustrada que se había vuelto no solo ingenua, sino también sospechosa. La filosofía había sido culpable, en tanto expresión y delimitación de las condiciones culturales, de un determinado «contexto de frialdad» que hizo natural en cierto momento el asesinato como parte de un trabajo administrativo. Para Adorno, esta «frialdad (*die Kälte*)» constituyó el «principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible» (1984, p. 363). Es la relación entre subjetividad represiva y moral, que Adorno descubre detrás de la ética kantiana, lo que está en la base de esa «frialdad burguesa» y que constituye el *ethos* cultural de Auschwitz. Tal vez el siguiente párrafo, perteneciente a la *Fundamentación*, pueda apoyar a esta sospecha; allí, Kant realiza

una breve descripción de ciertas condiciones en el carácter que debería tener una persona para ser capaz de ser moral, condiciones que dejan entrever la justeza de la crítica adorniana:

> [...] un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como este, desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber [2007, p. 12].

Un individuo «de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos», el cual acepta sus dolores y sus renunciamientos «con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia», es el que está capacitado para actuar moralmente según Kant. Esta frialdad de un sujeto encerrado en su propia determinación es el producto, según la lectura de Adorno, de la correspondencia entre voluntad, moral y racionalidad, y de la idea de libertad como autolegislación. El objetivo crítico sería, entonces, desarticular esa relación entre razón y moral y plantear un concepto de libertad en otros términos; creo que esto sería pensable si consideramos el concepto adorniano de impulsos, como voy a mostrar.

Adorno considera al imperativo categórico pos-Auschwitz «tan reacio a toda fundamentación como lo fue en otro momento el hecho (*Gegebenheit*) del imperativo kantiano» (1984, p. 365, con modificaciones). Este rechazo de fundamentación se debía, justamente, a que tal imperativo estaba asentado en la experiencia de un impulso que no podía ser reducido a la conciencia, ni a alguna forma de deducción lógica, ya que, como continúa la cita, «tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace presente el momento del acercamiento corporal a lo ético (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*)» (1984, p. 365, con modificaciones). Adorno utiliza esta construcción (*das Hinzutretendes*, «lo agregado») en muchos lugares de su obra para designar un momento de «plus», de exceso sobre la conciencia racional o

sobre una acción moral (*Sittlichen*) entendida dentro de límites racionales. Para Adorno, «*[d]as Hinzutretende* es impulso (*Impuls*), resto primitivo de una fase, en la que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por completo» (1984, p. 228). Adorno entiende esto «agregado» a la razón, entonces, como un regreso a esa naturaleza dominada en una fase previa de constitución del Yo, una dimensión «preyoica» que debe ser considerada en toda acción moral. Esto «preyoico», que suena ciertamente a metafísica naturalista tiene, sin embargo, en el pensamiento de Adorno, el carácter de un límite correctivo a las pretensiones absotulizadoras de la racionalidad subjetiva a partir de una dimensión impulsiva inherente a todo Yo. El problema sería el siguiente: ¿cómo pensar esta figura de los impulsos en la crítica al sujeto ético que esté mediada por la reflexión pero que no se agote en ella?

Con esta figura de los impulsos, Adorno quiere decir, contra Kant, que la razón práctica no es *per se* práctica si es que no está remitida a otra instancia, a un tercer elemento olvidado y reprimido, pero que es, al mismo tiempo, condición de su practicidad. Esto era posible para Adorno solo porque la razón era, ella misma, parte de la naturaleza, porque era real sobre la base de la canalización de la energía instintiva y de la postergación de la gratificación presente en pos de la autoconservación, tal como había mostrado en el «Excurso sobre Odiseo» en *Dialéctica de la Ilustración*. En un marco freudiano, Adorno entiende que el *quantum* de placer al que el individuo está obligado a renunciar no le es devuelto en una forma suficiente —tal como debería ser el caso según un principio racional— y, por eso, este individuo siente que todo el sistema de renunciamientos «solo existe para preservar a la sociedad sin consideración de su gratificación» (Adorno, 2001, p. 136). La interiorización de este renunciamiento es lo que expresa el imperativo kantiano: «la doctrina del imperativo categórico hace un fetiche del renunciamiento. Esto significa que esta doctrina nace del renunciamiento independiente de su gratificación y lo vuelve algo que existe *per se* y que es bueno por sí mismo» (Adorno, 2001, p. 139). La remisión adorniana a los impulsos es por esto también un intento de pensar relaciones morales escindidas de los renunciamientos irracionales que le son exigidos al Yo, relaciones morales capaces de liberar al Yo de la prisión de una identidad racional represiva.

Estos impulsos aluden a una dimensión arcaica reprimida en los orígenes de la unidad psicológica, a aquello que el proceso de renunciamientos no pudo extirpar del todo y que «sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior [del sujeto] no había sido consolidada» (1996, p. 235). Esto remite al «recuerdo de un impulso (*Impuls*) arcaico, que ningún Yo firme dirigía todavía» (1984, p. 221) y que debería ser mediado con el Yo racional. Dicha mediación «no debe ser vista, sin embargo, como un término medio, sino en el sentido de que a través de ella los dos momentos diametralmente opuestos se hacen conscientes de que uno necesariamente implica al otro» (1996, p. 105). Esos estados arcaicos desmienten la autonomía del Yo y, a la vez, son la condición necesaria para ejecutar acciones que pretendan romper la cadena de la causalidad del mundo fenoménico: «Solo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo (*das Nichtich*), puede juzgarse sobre lo que decide y es a la vez decisivo en el yo: su independencia (*Selbständigkeit*) y autonomía» (1984, p. 223). Con esta referencia a los impulsos, Adorno intenta reformular el concepto kantiano de autonomía, ahora como identidad atravesada por la heteronomía del no-Yo, por lo no-idéntico al sujeto.

Con la figura de los impulsos se produce una especie de regreso a estadios preyoicos que aún perviven en el Yo, a dimensiones no-idénticas del sujeto que el centro racional no puede controlar. Adorno remarca incluso la probabilidad de que estos impulsos hayan sido alguna vez reflejos naturales de autoconservación, ejecuciones de un ser vivo sin la diferenciación que implica la conciencia: «fue solo con la participación de la conciencia en las acciones que fueron originalmente ciegas y no-reflexivas en la naturaleza que este factor adicional (*diese Hinzutretenden*) comenzó a existir para nosotros» (2001, p. 329). Es debido a este origen que esa naturaleza biológica conlleva ciertos peligros, ya que, como mostró en sus análisis del antisemitismo, pueden volver de forma desbocada. Sin embargo, Adorno confía en que esta remisión a una «naturaleza en el sujeto» a través del impulso también tiene un efecto liberador, puesto que cuando actuamos espontáneamente «sentimos que somos nosotros mismos, pero, al mismo tiempo, sentimos que fuimos liberados de la prisión espiritual de la mera conciencia y que somos capaces gracias al impulso (*Impuls*) de saltar mediante nuestra propia racionalidad (*Rationalität*) a la esfera de los ob-

jetos (*Objektsphäre*) que está normalmente prohibida a nuestra racionalidad» (Adorno, 2001, p. 330). La remisión a los impulsos abre la celda de la subjetividad y, al mismo tiempo, muestra a ese sujeto como siendo «un pedazo de naturaleza». En el marco de estos impulsos, el sujeto sale de su propio encierro y accede a dimensiones no completamente determinadas por su conciencia. Esto, que podemos llamar en el lenguaje de la gnoseología un acceso al objeto, es posible, tanto para Adorno como para Kant, solo en la acción práctica; sin embargo, mientras que para Kant eso se da en el mundo inteligible, donde el Yo es un ser racional purificado de lo empírico, para Adorno, por el contrario, se da solo en el contacto con lo empírico de ese ser racional: en la acción práctica, el sujeto se muestra como perteneciente a la naturaleza y, al mismo tiempo, como un sujeto que puede establecer una distancia con respecto a ella.

Esta extraña idea de impulso es para Adorno un concepto que está en el borde entre lo mental y lo biológico, que pertenece a ambas esferas, aunque sin estar determinado completamente por ambas. Esta condición limítrofe del concepto de impulso estaba en Freud, quien en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1914) afirmaba que «la "pulsión" se nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal» (1992, p. 117). Es decir, el impulso no representa una vuelta a un estado de naturaleza pura y originaria, sino que se trata de un concepto fronterizo que, al tiempo que desmiente a la conciencia en sus pretensiones de totalidad, pertenece a ella y la necesita. Este carácter fronterizo tanto de la racionalidad como de la idea de autonomía subjetiva es algo que muchos lectores de Adorno suelen olvidar. Por ejemplo, Thomas Khurana interpreta que esta remisión a los impulsos no se «corresponde al corazón somático del sujeto individual, sino más bien a una instancia de la mediación, a una fuerza de la constelación», ya que este plano «no es simplemente un impulso (*Trieb*) natural del sujeto individual, sino algo que resulta o se coloca en ese sujeto en razón de la situación moral» (Khurana, 2013, p. 78). Esta lectura acierta al mostrar que el impulso nunca proviene en forma pura, pero se equivoca cuando reduce el impulso a un producto contingente de la situación. Es cierto que Adorno no entiende el

impulso como naturaleza ciega, sino como naturaleza mediada por la reflexión, la historia y también la situación; sin embargo, de ningún modo es el impulso algo que viene posteriormente a la situación, aunque sea *en* la situación que se hace presente; la situación es solo el momento en que tomamos conciencia de su existencia y de que somos impulso sublimado. El impulso no es simplemente la «razón como fuerza» que surge en la situación, sino una no-identidad con respecto al Yo que puede tener también connotaciones no deseadas. La interpretación de Khurana reduce el plano de lo natural nuevamente al plano del espíritu cuando dice que «lo que los impulsos ponen de relieve significa no simplemente hacer valer la naturaleza en contra de la razón, sino aceptar nuevamente la mediación en el concepto de autonomía de naturaleza y espíritu *al nivel del espíritu*» (2013, p. 82, las cursivas son mías). Esto es justamente lo que Adorno critica a toda la filosofía moderna: el haber situado el impulso solo *al nivel del espíritu*, como dominación de aquel.

Por lo tanto, ahora habría que ver en qué consiste una acción moral que no sea reducida *al nivel del espíritu*. Si Kant iba del hecho de la ley moral hacia la determinación de la acción, Adorno parte de la situación para establecer la moralidad de la acción. Es en esa situación moral que al sujeto se le hace presente la fractura que lo constituye, la ruptura entre su interioridad y el mundo, entre su ley y una objetividad social que se le antepone, ya que «todo acto de voluntad rompe el mecanismo autárquico de la lógica y crea una oposición entre teoría y praxis» (Adorno, 1984, p. 229). Adorno ofrece, en sus lecciones, unos cuantos ejemplos de este tipo de acción. Uno de ellos relata la experiencia del «hombre del 20 de julio», como Adorno llama a Fabian von Schlabrendorff, participante de la denominada Operación Valquiria, con la que un grupo de oficiales intentó asesinar a Hitler el 20 de julio de 1944. Adorno cuenta que, en una conversación, le preguntó a Schlabrendorff cómo es que tomó la decisión de actuar a pesar de que las chances de éxito eran escasas y de que sabía lo que le esperaba. A ello, Schlabrendorff respondió, relata Adorno, que «hay situaciones que son tan insoportables que simplemente no se puede continuar con ellas, da igual lo que pase o lo que suceda con uno mismo al intentar cambiarlas» (Adorno, 1996, p. 19). Esto, para Adorno, constituye un ejemplo de acción moral no explicable en términos racionales, una acción movida por un impulso asentado en el senti-

miento de que las cosas no pueden continuar de tal forma. Este tipo de acción contiene un momento de «absurdo», un «momento irracional», pero esa irracionalidad es solo un momento y no la totalidad de la acción, ya que, como muestra el caso del «hombre del 20 de julio», este oficial conocía *racionalmente* las posibles consecuencias de su acción, así como el contexto de la situación y las posibilidades de éxito. Creo que lo que Adorno quiere mostrar con esta anécdota es que el carácter práctico de la moral se hace presente en la ruptura entre ley y realidad, cuando se expresa para el sujeto «una determinada contradicción con el objeto sobre el que se reflexiona» (1996, p. 19), contradicción que no puede ser ignorada o eliminada mediante una evaluación racional de las consecuencias de la acción, sino que exige una tercera instancia que interrumpa la cadena racional de argumentación.

Podríamos decir que, al considerar la moralidad de una norma, se deberían tener en cuenta dos condiciones: por un lado, la necesidad de un comportamiento reflexivo con respecto a esa norma (en el modo de una crítica de carácter genealógico e inmanente que haga ver los compromisos no explícitos de esa norma con mecanismos de reproducción social, por ejemplo) y, en segundo lugar, la necesidad de remitir la ejecución de la norma a un plano no racional, solo a través del cual esas normas pueden ser actualizadas. El punto es que, para Adorno, no hay autoconciencia sin conciencia de lo natural. Entonces, no es que el momento de los impulsos complementa al momento crítico-reflexivo, sino que este último solo es reflexivo en tanto toma de conciencia de que somos naturaleza: «la capacidad de autorreflexión es el momento en el cual el Yo observa que es parte de la naturaleza. En virtud de este hecho el sujeto humano es liberado de la ciega actividad de los fines naturales y se convierte en capaz de acciones alternativas» (Adorno, 1996, p. 104). Es decir, una acción libre que resuelva la tensión planteada en la tercera antinomia —la tensión entre libertad y determinismo— será una acción que sea consciente de la inherencia y de la necesidad de los impulsos en la reflexión. Como mostró el problema del «déficit del concepto idealista de libertad», entre la ley abstracta y la situación moral, entre la conciencia de aquello que está mandado por la ley y el hacer sustantivo, existe un abismo que no es atravesable por la mera fuerza de la razón. En ese abismo es que se constituye el sujeto moral a partir de una acción no completamente determinada por el juicio evaluativo de la razón.

La percepción moral es pensada como interrupción espontánea en una situación de riesgo que pone todas las demás consideraciones entre paréntesis. No se trata de una jerarquización de valores o de la continuidad de la regla de la razón, sino, como dice Menke, «de subordinar a un aspecto de la situación todos los otros aspectos», pero este «subordinar no es puro resultado de la reflexión, sino que culmina, interrumpe la reflexión» (Menke, 2006, p. 162). Esto lleva muchas veces «la acción correcta a una suerte de absurdo, pero que sea absurdo no significa que sea algo arbitrario o caprichoso. Esto es lo que lo aleja del decisionismo» (Menke, 2006, p. 163). Con la introducción de lo impulsivo, la acción moral ya no se entiende como autolegisladora y la moral deja de estar ligada al seguimiento de la regla de la razón. Este momento de la interrupción es «el momento en el que el sujeto, en lugar de continuar reflexionando, se subordina a la demanda que está dada como aspecto de la situación. Decidirse moralmente consiste en responder a la llamada (*Ruf*) que le viene al sujeto en una situación» (Menke, 2006, p. 163); es decir, es el momento en el que se constituye un sujeto moral. Pero, con esto, Adorno parece reducir la moral a solo un determinado tipo de acciones: a acciones límite caracterizadas por su urgencia; como dice Bernstein, en Adorno «la urgencia es lo que califica la situación que de ese modo genera una forma de "deber" ético» (Bernstein, 2001, p. 80). El deber y el carácter de excepcionalidad y urgencia de la acción van de la mano y son el terreno que hace que lo moral aparezca. Esto se explica no porque Adorno considere que son estas situaciones excepcionales las que pueblan nuestra vida, sino porque nuestra vida misma es, luego de Auschwitz, una situación excepcional. En esto consiste, creo, la importancia filosófica de Auschwitz: en hacer ver la normalidad como la posibilidad permanente de la excepcionalidad. A esto se refiere el siguiente pasaje de una de sus lecciones sobre metafísica:

> Se puede decir que en vista de lo experimentado [...] no puede haber nadie cuyo órgano de experiencia (*Organ der Erfahrung*) no se haya enteramente atrofiado, para quien el mundo después de Auschwitz, esto es, el mundo en cual Auschwitz fue posible, sea el mismo mundo de antes. Y creo que si uno se observa y se analiza más cercanamente, uno podrá encontrar que la conciencia de vivir en un mundo en el cual aquello fue posible —que es posible aun de *nuevo* y es posible *por primera vez*— juega un rol

> crucial incluso en nuestra más secreta reacción (*in die geheimsten Reaktionen*) [...]. Diría, además, que a esa experiencia le corresponde una universalidad obligatoria (*zwingende Allgemeinheit*) y que uno tendría que estar ciego con respecto al curso del mundo si deseara no tener tal experiencia [Adorno, 1998, p. 104].

Esta cita es significativa no solo porque explica esta relación entre normalidad y excepcionalidad pos-Auschwitz, sino también porque ayuda a responder la duda sobre el carácter normativo del impulso, es decir, la pregunta por cómo es que del mero impulso puedo pasar a un conocimiento moral del tipo «no matarás», «no torturarás», «que Auschwitz no se repita», etc. Como muestra la cita, para Adorno, Auschwitz es parte de nuestra cotidianeidad y es lo que modifica nuestra experiencia de nosotros mismos y de nuestra tradición. El mundo en el que vivimos es un mundo en el que un genocidio puede volver a ocurrir porque, de hecho, ya ha ocurrido, y este hecho histórico «juega un rol crucial en nuestra más secreta reacción». Esto significa que el impulso —«nuestra más secreta reacción»— está ya mediado históricamente; solo a partir de esta experiencia histórica es que tiene normatividad y se puede plantear tal cosa como un «imperativo categórico pos-Auschwitz». No es de lo puramente biológico que sacamos fórmulas morales, sino que lo biológico es aquello que nos ayuda a responder moralmente a una experiencia histórica traumática que forma de algún modo la estructura de nuestro mundo de la vida como posibilidad de repetición siempre latente. La experiencia de los campos es lo que actúa de patrón para diferenciar los impulsos morales de aquellos que no lo son. Como afirma Freyenhagen sobre esta relación entra la moralidad del impulso y la historia:

> Será una cuestión difícil decidir cuáles impulsos físicos son compatibles con, o incluso constitutivos de, la libertad, pero esto por sí mismo no basta para mostrar que una distinción tal no puede ser propuesta. Sin embargo, el límite no puede ser fijado para siempre, sino que puede depender de circunstancias histórico sociales [Freyenhagen, 2013, p. 269].

Es decir, el impulso es solo moral en un marco de sentidos ya dados históricamente; en otras palabras, no solo el impulso está determinado por el pensamiento, sino que su moralidad se define en función de la experiencia histórica: solo así una determina-

da acción puede ser considerada a *posteriori* como moral. El optimismo que funda la moral kantiana —la correspondencia posible entre la ley racional y nuestras acciones— es algo que no está presente en el pensamiento de Adorno. Para este, se trata más bien de presentar una reflexión sobre los límites de la moralidad, de mostrar su carácter imposible en términos racionalistas. Ese carácter imposible de la moral consistiría, para Adorno, en que hay un elemento que debe ser considerado en toda acción—los impulsos— y en que, sin embargo, en la consideración de este elemento el edificio racional y cristalino de la moral queda puesto en duda. La crítica adorniana a la moral muestra que la condición de posibilidad de las acciones morales (es decir, los impulsos) es al mismo tiempo lo que rompe la cadena de razonamientos morales, lo que muestra los límites de ese orden moral. En otros términos, la crítica adorniana a la moral muestra que todo orden deliberativo tiene un límite, que en algún momento a toda cadena de fundamentación se le pueden presentar situaciones que ese orden y que esa cadena de fundamentaciones no va a poder cubrir —debido a que luego de Auschwitz la normalidad se ha convertido en la posibilidad de la excepción—. Pero, paradójicamente, es en esas situaciones no cubiertas por el razonamiento moral donde puede aparecer la moral; y lo hace en la forma de impulsos que se abalanzan a la acción sin considerar el balance entre los peligros y las consecuencias. Es decir, el papel de los impulsos tiene en la crítica a la moral de Adorno el carácter negativo de mostrar los límites de todo orden deliberativo y de toda legalidad fundada en la simple racionalidad. Se trata, en todo caso, de una crítica a la moral que se detiene en la brecha entre la ley y la acción para mostrar que en el medio existe un elemento olvidado. Sin pensar dicho elemento no se puede dar cuenta del sujeto moral, pero ese elemento olvidado es lo que al mismo tiempo hace que la pretensión de universalidad de ese sujeto moral se vuelva ficticia.

Este papel de la reconsideración de lo natural a partir de los impulsos tendría una importancia decisiva en las formas de individuaciones no autoritarias. Ello se podría deducir, por ejemplo, del pasaje final del «Modelo de la libertad» en *Dialéctica negativa*, en donde Adorno propone, inspirado en la idea cartesiana de una «moral provisional», la idea de que a la vista del fracaso de la moral solo nos queda «intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal» (1984, p. 296). Esta

moral provisional, formulada en el «imperativo» de vivir como «un buen animal», supone, como dice Erika Benini, un nuevo tipo de subjetividad, ya que «aquel que puede soportar y realizar este nuevo imperativo categórico no es el Yo en tanto subjetividad racional, sino el animal capaz de concepto en tanto nueva figura dialéctica que surge de la relación entre la esfera racional y la mimético-somática» (2014, p. 117). Este buen animal, como prototipo de la moral, se opone al hombre frío e impasible de carácter que era el centro de la moral kantiana: solo quien se entienda como parte de lo natural será capaz de abrigar tal moral provisoria. Ser «un buen animal» indica lo que Ipar denomina una «ética de la inautenticidad», la cual consiste en que «el individuo solo es capaz de reflexionar sobre su condición social en términos morales cuando encuentra la capacidad de ejecutar actos propios que no son nunca completamente auténticos, que contienen siempre algo de imitación, de juego, de querer ser otro» (2014, p. 71). La moral del «buen animal» es entonces la moral del individuo inauténtico, del que es capaz de articular sus impulsos para escapar de la prisión de su identidad.

## 4. **Consideraciones finales: más allá de la filosofía de la conciencia y de la comunicación**

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno había formulado la idea de una «rememoración de la naturaleza en el sujeto» como programa crítico de una subjetividad represiva. Yo he intentado leer aquí dicha idea a partir de la figura de los impulsos. Pero esta idea de una «rememoración de la naturaleza» no implicaba un rechazo a toda forma de racionalidad o un abandono de la idea misma de sujeto, sino la exigencia de que la mediación reflexiva sea remitida más allá de lo discursivo o de las prácticas lingüísticas, que el sujeto sea llevado a la frontera con aquello biológico que se le presenta en la acción práctica y que se resiste a una simbolización plena. Esto es justamente lo que aleja a Adorno de las críticas de Habermas y de Wellmer y es lo que aquí deseo reconsiderar brevemente a modo de cierre. Tanto Habermas como Wellmer acusaban a Adorno de haber igualado cosificación e identidad con las ideas de subjetividad y de racionalidad, sin poder así ver los potenciales que quedaban abiertos en la modernidad para diferenciar ambos grupos de conceptos

debido a un compromiso no reflexivo con una «filosofía de la conciencia» —es decir, por considerar la racionalidad solo en términos sujeto-objeto—. Ante esto, ambos autores afirmaban que solo una filosofía del lenguaje sensible a los potenciales crítico-normativos presentes en las prácticas de comunicación cotidianas podría ofrecer las herramientas para salir por fuera de esta «filosofía de la conciencia» y, de ese modo, superar el diagnóstico pesimista de un sujeto entendido como pura represión de la naturaleza o como pura identificación del objeto. No voy a discutir aquí ni la opción de Wellmer por la crítica wittgensteiniana al sujeto constituyente del significado, ni los términos de la pragmática trascendental habermasiana, ya que ambas confluyen en la confianza en poder encontrar ese «otro del sujeto» en el lenguaje mismo, es decir, en descentrar al sujeto racional desde su misma constitución comunicativa (Habermas, 1993, pp. 135-161; Wellmer, 1993, pp. 55-112). Es solo esta idea general la que me interesa ahora discutir.

Adorno fue especialmente renuente a identificar la «reconciliación» del sujeto con su «otro» mediante una remisión a los aspectos comunicativos e intersubjetivos, ya que este concepto de comunicación, afirmaba, «traiciona lo mejor, el potencial del acuerdo entre los seres humanos y las cosas, a la comunicación entre los sujetos de acuerdo con las exigencias de la razón subjetiva» (Adorno, 1977, p. 661). Es decir, la comunicación sin violencia no puede ser pensada solamente a partir de la comunicación entre sujetos, sino en la comunicación entre esos sujetos con un otro no subjetivo, ya que solo así podría encontrarse el auténtico descentramiento de una subjetividad firme. Para Adorno, la comunicación intersubjetiva sufría de las mismas deficiencias que la razón subjetiva, es decir, sufría de la pretensión idealista de una perfecta conceptualización del todo. Tanto Habermas como Wellmer confían en que el lenguaje posee las potencialidades de trascender sus propios límites para captar lo otro del lenguaje, incluso, por supuesto, el plano de nuestras intuiciones internas o del mismo inconsciente. La crítica comunicativa accedería a una apertura esencial del significado que otorga la posibilidad de producir síntesis novedosas y, con esto, nuevos modos de síntesis del Yo. Sin embargo, para la crítica comunicativa, esto implicaba la posibilidad de una «lingüistificación» plena de nuestras dimensiones internas, esto es, que tanto las pulsiones, como el inconsciente, así como el cuerpo o

el sufrimiento físico, sean siempre ya lenguaje. Por esto, estas filosofías de la comunicación, por darles una denominación generalizadora más allá de sus diferencias, eran, en algún punto, una traducción de las pretensiones totalizadoras que se le criticaban al idealismo, solo que ahora en términos lingüísticos. Como dice Joel Whitebook en *Perversion and Utopia*, refiriéndose a Albrecht Wellmer:

> [...] no es suficiente argumentar que en la apertura del lenguaje ordinario están los recursos para la articulación de la naturaleza interna. También se debe demostrar que la naturaleza interna es *sprachfähig* en sí misma, es decir, capaz de tal articulación, y, además, debe elucidarse la naturaleza de tal articulabilidad [Whitebook, 1995, p. 163].

Es esta perfecta articulabilidad de la naturaleza lo que la crítica comunicativa supone: considera que aquellas dimensiones biológicas son perfectamente traducibles en términos lingüísticos, puesto que tanto el inconsciente como los impulsos somáticos son en esencia lenguaje. Es justamente la tesis opuesta a esto lo que me gustaría rescatar de la *Subjektkritik* adorniana: la acentuación de la no-identidad entre naturaleza y lenguaje, entre el plano de lo somático y el de lo conceptual en el sujeto. Esto implica salirse de cierto idealismo lingüístico en el que se coloca la filosofía de la comunicación, la cual —como dice Whitebook— «se mantiene muy confortablemente escondida en las regiones interiores de la esfera lingüística, antes que del lado de sus bordes» (1995, p. 165). Es justamente en ese borde en donde la crítica adorniana quiere pensar al sujeto, en el límite entre lo racional y lo no racional, o, mejor dicho, en el límite entre lo decible y lo no decible, entre el lenguaje y lo no lingüístico. La subjetividad práctica, tal y como mostró Adorno en su crítica a Kant, no es comunicativamente desplegable, ni algo que pertenece en su totalidad al orden del discurso. Para Adorno, la acción moral atravesada por los impulsos no tenía el carácter de una experiencia enteramente conceptualizable, sino que era pensada como ruptura y quiebre de la cadena de razonamientos mediante una remisión a lo somático. Cuando Adorno hablaba de una «rememoración de lo natural» se trataba también de presionar el límite de lo decible, de poner de relieve los impulsos que ponen en peligro el espacio de lo deliberativo. Esta idea de naturaleza como no identi-

dad no es una noción puramente biológica, sino que, al igual que la noción de pulsión en Freud, representa algo que se encuentra «en la frontera entre lo somático y lo mental». Es en esta frontera donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad libre de la identidad como autorrepresión.

Esta domesticación de la condición fronteriza de la subjetividad es patente en el artículo de Habermas en la Adorno-Konferenz del año 2003 en torno a lo somático en la constitución de la autonomía individual. Allí, Habermas retoma el motivo del cuerpo (*Leib*) y lo interpreta como la condición de toda experiencia individual que la persona necesita para poder participar en la vida pública. El cuerpo es, en ese sentido, lo propio de la persona y la condición de su libertad, puesto que es «el sustrato orgánico de la vida de una persona físicamente *irreemplazable* que recién en el transcurso de una historia de vida (*Lebensgeschichte*) adquiere los rasgos de un individuo *inconfundible*» (Habermas, 2009, p. 194). Con el cuerpo como singularidad se hace posible la historia de vida como biografía de un individuo auténtico y único. Sin embargo, a pesar de reconocer lo determinante de esta dimensión corporal en la constitución del Yo autónomo, afirma Habermas al final del artículo que esta imbricación natural (*Naturverflochtenheit*) en la razón «no representa una amenaza a la estabilidad reflexiva de nuestra conciencia de libertad. Si consideramos que la conciencia de libertad performativa presente es cooriginaria con las formas de vida lingüísticamente estructuradas, entonces no necesitamos preocuparnos de la consideración de una evolución natural de esas formas de vida» (2009, p. 215). Para Habermas, entonces, la historia natural es algo que se puede poner perfectamente entre paréntesis o, en todo caso, considerarse como un eslabón más en la reconstrucción de la biografía del individuo, porque la historia natural no es algo distinto del sujeto, sino el producto de una articulación que hace el Yo consciente sobre sus determinaciones corporales. Lo natural es entendido en Habermas siempre en el marco de una historia de vida, es decir, de una narración con un sentido asignado por una identidad ya consumada. Es por esto que no resulta extraño que considere que no necesitamos preocuparnos de la consideración de la evolución natural de esas formas de vida, ya que lo natural es pensado como evolución ya domesticada, como *Lebensgeschichte*, como biografía individual. Adorno,

por el contrario, piensa lo natural como aquello que hace posible esa identidad biográfica (tal y como Habermas afirma), pero también como aquello que puede desestructurar dicha identidad (como Habermas pretende negar). La crítica comunicativa ve a la identidad como algo de lo que puede hacerse cargo reconstructivamente desde un Yo constituido, mientras Adorno piensa la identidad en la frontera entre sus condiciones de posibilidad y la amenaza de su disolución. Para Adorno, es solo en el juego no enteramente regulado racionalmente que se produce en la frontera con esas dimensiones somáticas donde tal vez podría disolverse el Yo rígido del idealismo y el carácter autoritario de la identidad.

## Bibliografía


ADORNO, Theodor W. (1977). «Stichworte», en *Kulturkritik und Gesellschaft I/II. Gesammelte Schriften 10*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1984). *Dialéctica negativa.* Madrid: Taurus.

— (1996). *Probleme der Moralphilosophie.* Frankfurt: Suhrkamp.

— (1998). *Metaphysik. Begriff und Probleme.* Frankfurt: Suhrkamp.

— (2001). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit.* Frankfurt: Suhrkamp.

— (2003). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.

BENINI, Erika (2014). «Die materialistische Dimension des Leibes bei Theodor W. Adorno». *Zeitschrift für kritische Theorie*, 38/39, 97-123.

BERNSTEIN, Jay M. (2001). *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambrigde: Cambrigde University Press.

FREUD, Sigmund (1992). «Pulsiones y destinos de pulsión», en *Obras completas XIV* (pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.

FREYENHAGEN, Fabian (2013). *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.

GÜNTHER, Klaus (2006). «Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft I. Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit», en Axel Honneth y Christoph Menke (comps.), *Negative Dialektik* (pp. 119-150). Berlín: Akademie Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

— (2009). «*Ich selber bin ja ein Stück Natur.* Adorno über die Naturverflochtenheit in der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit», en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Ausätze* (pp. 187-215). Frankfurt: Suhrkamp.

HORKHEIMER, Max (1950). «Preface», en Theodor W. Adorno y otros, *The Authoritarian Personality* (pp. ix-xii). Nueva York: Harper.
IPAR, Ezequiel (2014). «De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública». *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, 9, 59-78.
KANT, Immanuel (2003). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Josep Rovira. Buenos Aires: La Página.
— (2004). «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia / Qué es la Ilustración*. La Plata: Terramar.
— (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. San Juan de Puerto Rico: Edición Pedro M. Rosario Barbosa.
— (2010). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Buenos Aires: Aguilar.
KHURANA, Thomas (2013). «Impuls und Reflexion: Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno». *Zeitschrift für kritische Theorie*, 36/37, 60-82.
MENKE, Christoph (2006). «Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der "abstrakten Moralität"», en Axel Honneth y Christoph Menke (comps.), *Negative Dialektik* (pp. 151-168). Frankfurt: Akademie Verlag.
WELLMER, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
WHITEBOOK, Joel (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory.* Cambrigde: MIT Press.
WOOD, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambrigde: Cambrigde University Press.

# PARADOJAS DE LA LIBERTAD MODERNA: PATOLOGÍAS SOCIALES EN HABERMAS Y HONNETH

*Camilo Sembler*
*Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile)*

La noción de «patologías sociales» ocupa un destacado lugar en los debates contemporáneos de la teoría crítica de la sociedad. Con ella se pretende especialmente, según la conocida formulación de Axel Honneth, abordar ciertas deformaciones o distorsiones sistemáticas en la vida social que comúnmente escapan al vocabulario moral habitual en las teorías (liberales) de la justicia: «Aquello que se considera como un estado social deficitario radica, por ende, no simplemente en el nivel de una infracción de principios de justicia; por el contrario, se pretende criticar alteraciones que comparten con enfermedades psíquicas la propiedad de limitar o deformar posibilidades de vida que se presuponen como "normales" o "sanas"» (2000, pp. 57-58). Una crítica de las patologías del mundo moderno exigiría, por tanto, en lugar de una fundamentación (procedimental o hermenéutica) de principios básicos de justicia, una clarificación y justificación de ciertas condiciones o elementos que han de ser considerados como imprescindibles para una reproducción no distorsionada de la vida social, esto es, una suerte de reflexión socioontológica.[1]

En lo que sigue, quisiera argumentar que, en el marco de una teoría crítica de la sociedad inscrita en el horizonte de la

1. El problema de una justificación robusta de condiciones socioontológicas asumidas como «normales» o «sanas» exhibe su evidente carga normativa cuando se advierte que, con frecuencia, dichos términos también se emplean para desacreditar la legitimidad moral o valor social de ciertas formas de vida o identidades. Con ello, una crítica de las patologías del mundo moderno ha de asumir también la tarea de proveer criterios de diagnóstico que no vulneren determinadas exigencias normativas inscritas en ese mismo orden (por ejemplo, pluralidad de formas de vida).

tradición hegeliana, este esclarecimiento de principios socioontológicos procede de un modo distintivo tanto «normativamente» guiado como «históricamente» informado. Esto es, la crítica de las patologías sociales se deja conducir por un ideal normativo de autonomía individual, asumiendo que las instituciones y prácticas centrales de formas sociales modernas de vida se caracterizan por otorgar (en diversas formas) expresión histórica a este valor primordial. De esta manera, clarificar los principios elementales que sostienen una reproducción social no distorsionada es, al mismo tiempo, indagar en las exigencias históricas y condiciones sociales de realización de la libertad moderna.[2]

A partir de una reconstrucción de las patologías del mundo moderno diagnosticadas por Jürgen Habermas (patologías de la comunicación) y Axel Honneth (patologías de la libertad jurídica y moral), quisiera caracterizar tres rasgos internamente relacionados de este tipo de crítica social. En primer lugar, ella sostiene que las condiciones elementales de la reproducción social moderna pueden ser analizadas, sin caer a la vez en una mirada objetivante o ahistórica, «por sobre» distinciones de sentido referidas a autocomprensiones culturales específicas. Las patologías sociales se asumen entonces como deformaciones sistemáticas que perturban la estructura más general de la vida social *moderna*. En segundo lugar, la idea de patologías modernas adquiere en esta crítica un sugerente doble sentido, pues con ella no se designan todo tipo de perturbaciones que afectan el orden institucional moderno, sino un tipo específico de deformaciones sociales cuya condición histórica de posibilidad radica, paradójicamente, en las mismas condiciones y prácticas que distinguen dicho orden. Las patologías sociales son *modernas*, por tanto, también en el sentido en que su condición de posibilidad radica en constelaciones sociales específicamente modernas. Y, por último, esta crítica de las patologías sociales pretende evidenciar la existencia de un vínculo normativo entre fallas en la reproducción social y constricciones en las posibilidades de realización de la autonomía individual. Con ello, las patologías sociales

2. En tal sentido escribe Hegel acerca del desarrollo inmanente de la idea de libertad: «Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto son, por una parte, ellas mismas conceptos y, por otra, dado que el concepto es esencialmente idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos es por lo tanto al mismo tiempo una serie de *configuraciones*; de esa manera se las debe considerar en la ciencia» (1970, § 32).

se revelan finalmente como *patologías de la libertad*, a saber, también en el doble sentido recién mencionado: por una parte, como impedimentos socioestructurales a su efectiva o plena realización y, por otra, como situaciones deficitarias que recién devienen posibles en el marco histórico de prácticas institucionalizadas de autonomía moderna. De esta manera y a modo de conclusión, las patologías sociales describen un desarrollo paradójico o fallido, socialmente condicionado, en el ejercicio mismo de la libertad moderna.

## 1. **Patologías de la comunicación**

El cambio de paradigma en la fundamentación de una teoría crítica de la sociedad que Jürgen Habermas introduce por medio de su concepto de acción comunicativa conduce hacia un renovado diagnóstico de las patologías propias del mundo moderno. En efecto, a su juicio, en la medida en que la tradición crítica permaneció ligada a una concepción estrecha, monológica, de la acción social («paradigma de la conciencia»), privilegiando además el modelo de la praxis transformadora de la naturaleza, una serie de aporías conceptuales y simplificaciones históricas emergieron en su intento de clarificar las patologías que afectan a la moderna sociedad capitalista.

Por una parte, guiada por la intuición central de que una expansión del control sobre la naturaleza externa comportaría irrevocablemente tendencias de cosificación tanto en la vida social como en la autorrelación individual, la tradición crítica habría asumido una imagen en extremo simplificada de los procesos de racionalización social, deviniendo incapaz de advertir la especificidad de procesos de aprendizaje práctico-normativos no reducibles al desarrollo instrumental, cuyo contenido racional desemboca en los principios universalistas de la moral y el derecho moderno (Habermas, 1985, pp. 137-138). Sería entonces el desconocimiento de aquella lógica específica de los procesos de «desencantamiento del mundo», siguiendo la conocida denominación de Max Weber, lo que induce aquel diagnóstico de una «sociedad totalmente administrada» que, con especial fuerza a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, caracterizó el diagnóstico de la temprana teoría crítica de la sociedad. A partir de entonces ya no se dejan identificar potenciales racionales en el entrama-

do institucional mismo de la vida social moderna o, también, estos solo pueden ser evocados por medio de una reflexión estético-filosófica, mas no reconstruidos como parte integrante de una praxis histórico-social (en tales términos critica Habermas, por ejemplo, la «dialéctica negativa» adorniana, véase Habermas, 1988, I, pp. 513-518).

Junto con este diagnóstico totalizante, aquel reducido marco de análisis de la dinámica social habría condicionado otro déficit explicativo característico de la primera teoría crítica; esta pudo siempre insistir con fuerza, así sintetiza Habermas esta falencia, en que «la instrumentalización de la sociedad y sus miembros algo destruye, pero no puede explícitamente indicar *en qué* consiste tal destrucción» (1988, I, p. 522). De esta manera, un cierto «déficit sociológico» en la clarificación de las estructuras normativas propias de la vida social habría impedido a la teoría crítica, desde sus inicios programáticos, abordar con claridad las consecuencias de los procesos de cosificación del mundo moderno (sobre la idea de un «déficit sociológico» en la primera teoría crítica, véase Honneth, 1989, capítulo 1).

Es para enfrentar estas insuficiencias que Habermas va a proponer, como es sabido, una fundamentación intersubjetiva, amparada en una teoría del lenguaje, de las pretensiones críticas de una teoría social capaz de articular un renovado diagnóstico de las patologías del mundo moderno. Una vez que se asume el carácter irreductible de los procesos de racionalización práctico-moral, la tesis central de una cosificación de la vida social moderna debiese ser desencajada del marco interpretativo basado en la expansión del control sobre la naturaleza, para ser interpretada ahora, así propone Habermas, a partir de las posibles tensiones entre las constelaciones institucionales que organizan la reproducción de las sociedades modernas, a saber, por un lado, esferas de acción sistémicas coordinadas por medios deslingüistizados —mercado, Estado— y, por otro lado, esferas de acción cuya integración radica necesariamente en procesos de consentimiento normativo —mundo de la vida— (Habermas, 1988, I, p. 459). De acuerdo con tal modelo, emergerían patologías sociales cada vez que imperativos sistémicos penetran hasta tal punto en contextos comunicativos de acción, subordinado sus procesos de entendimiento a puntos de vista instrumentales o estratégicos, que, como consecuencia (y de modo sistemático), resulta distorsionada la reproducción simbólica de

la vida social. Las patologías sociales expresan entonces, así se deja reconstruir la conocida tesis habermasiana de una «colonización del mundo de la vida», una suerte de «violencia estructural» sobre la «infraestructura comunicativa» de la vida social, pues con ellas se trastorna la «base de validez» u «organización interna» misma de los procesos de entendimiento comunicativo que contribuyen a asegurar su reproducción normativa (Habermas, 1988, II, p. 278).[3]

Estas formulaciones generales permiten ya vislumbrar en qué medida una crítica de las patologías del mundo moderno, desde el marco de la teoría crítica habermasiana, ha de ser distinguida de una crítica de las injusticias sociales. Mientras que las preguntas relativas a la justicia de un ordenamiento institucional emergen siempre a partir de la violación arbitraria o ilegítima de una norma moral válida socialmente, las relaciones comunicativas sistemáticamente deformadas no vulneran, según la definición misma de Habermas, «normas de acción que poseen validez social sobre la base de motivos contingentes, sino los requisitos generales de la comunicación (*allgemeine Kommunikationsvoraussetzungen*), los cuales no cambian según contextos normativos aleatorios» (Habermas, 1984, pp. 244-245).[4] Esta demarcación categorial viene así a sugerir que una crítica de las patologías modernas pretende abordar, al menos en cierto sentido, una dimensión más profunda de la vida social que una crítica de sus injusticias, toda vez que aquellas ponen en entredicho, distorsionan o deforman estructuras o condiciones que determinarían las posibilidades generales de una reproducción social no fallida. Intentar clarificar y justificar aquellos principios socioontológicos asumidos como imprescindibles para la reproducción social resulta entonces el problema central para una crítica de las patologías sociales.

---

3. Semejantes tendencias se dejarían apreciar en los procesos de «monetarización» y «burocratización», tanto en ámbitos públicos como privados, que caracterizan la dinámica modernizadora de las sociedades capitalistas avanzadas (Habermas, 1988, II, pp. 504-522).

4. En un sentido similar, pero aun más explícitamente, sostiene también Habermas: «Sin embargo, el ámbito de aplicación de teorías de la justicia es limitado. Si se quieren considerar, por ejemplo, fenómenos sociales patológicos como consecuencia de relaciones de reconocimiento deformadas o de modelos de una comunicación sistemáticamente distorsionada, no se necesitan criterios morales, sino un concepto general de racionalidad comunicativa» (2009, p. 20).

El intento habermasiano de articular una teoría de la comunicación social en tanto horizonte normativo general de su concepción de la autonomía moderna puede ser leído como una respuesta a este problema. En efecto, las patologías sociales constituyen ante todo, en su lectura, «patologías de la comunicación». Su diagnóstico de las patologías del mundo moderno pone, por tanto, a la base la idea de una comunicación social no distorsionada, lo cual conlleva la necesidad de su clarificación y justificación como criterio o indicio de una vida social no deformada.

Como punto de partida, vale subrayar que Habermas rehúsa explicitar este criterio desde un punto de vista estrictamente culturalista, esto es, asumiendo el supuesto relativista según el cual estados patológicos de comunicación resultarían solo explicables sobre la base de los criterios de normalidad vigentes en una determinada cultura (1984, p. 228). Esta orientación metodológica ciertamente coincide con su consideración de que las patologías sociales afectan «procesos de reproducción de alto nivel (*höherstufige Reproduktionsprozesse*)» o «imperativos de conservación de mundos de vida», los cuales, si bien anclados en consensos alcanzados comunicativamente, no se dejarían reconstruir a cabalidad solo desde la perspectiva interna de los participantes o de modo meramente hermenéutico (*Erzählerperspektive*) (Habermas, 1988, II, p. 208).[5] Muy por el contrario, la idea de comunicación no distorsionada apuntaría a elementos *invariantes* de los procesos de entendimiento que, si bien son históricamente mutables, resultarían indispensables para el mantenimiento de la vida social en *general* y que tienen lugar en la reproducción cotidiana de interacciones mediadas lingüísticamente: «La expresión "comunicación no distorsionada (*unverzerrte Kommunikation*)" [así sintetiza Habermas esta convicción] no agrega nada al entendimiento lingüístico, pues entendimiento significa el *telos* inherente de la comunicación lingüística» (Habermas, 1984, p. 232).

Esta central determinación —la exclusión de un análisis culturalista de las patologías sociales— bien podría indicar la pre-

5. Una perspectiva meramente hermenéutica pasaría por alto el hecho de que uno de los rasgos fundamentales de una comunicación sistemáticamente distorsionada radica justamente en su imperceptibilidad para los agentes involucrados, toda vez que es la estructura interna misma del lenguaje la que aquí resulta restringida o deformada (Habermas, 1988, II, p. 225). Con este rasgo de patologías de la comunicación conecta especialmente el análisis de Martin Löw-Beer (1990, pp. 147-163).

ferencia por una interpretación funcionalista u objetivista de la vida social, esto es, el supuesto de que existirían requerimientos inmutables que toda sociedad realiza de modo más o menos similar con miras a su autoconservación. Es claro, sin embargo, que Habermas se distancia igualmente de esta posición al asumir que los procesos de entendimiento comunicativo que estructuran la reproducción social tienen lugar siempre en el horizonte histórico del mundo de la vida. Intentando conciliar ambas posiciones es posible, entonces, sugerir que el criterio habermasiano de una comunicación no distorsionada alude a principios *generales* o *elementales* de la reproducción social, los cuales, sin embargo, asumen, en su estructura misma, un índice *histórico*. Si se agrega a ello, finalmente, que este carácter histórico no se reduciría a una infinita variabilidad de concepciones culturales, la solución de Habermas para fundamentar su diagnóstico de patologías parece radicar en intentar comprender y fundamentar las condiciones socioontológicas de una comunicación no distorsionada en el horizonte histórico más amplio de formas sociales *modernas* de vida.

En efecto, si se asume esta idea como matriz de lectura, es posible apreciar que la crítica habermasiana de las patologías del mundo moderno se desarrolla en tres pasos analíticos internamente relacionados. En primer lugar, instala a la base un criterio tanto antropológicamente fundado de manera formal como históricamente mutable, a saber, las condiciones generales de una interacción comunicativa siempre dependiente, a su vez, de procesos de racionalización social. Sobre la base de este criterio puede Habermas, en segundo lugar, articular un diagnóstico de las patologías del mundo moderno normativamente fundado e históricamente diferenciado, esto es, ofrecer una visión compleja de los procesos de modernización social y sus potenciales consecuencias negativas. Y, por último, tomando esta serie de distinciones, Habermas argumenta acerca de la existencia de un vínculo normativo entre la emergencia de fenómenos patológicos y la constricción de las posibilidades de realización de la autonomía de los miembros de sociedades modernas, es decir, sugiere que las patologías de la comunicación constituyen finalmente patologías de la libertad.

Como es sabido, en el contexto de la primera dimensión señalada, Habermas recurre, en primer término, a la teoría de la socialización de George H. Mead para subrayar que el proceso

de individuación es siempre posibilitado por la existencia de interacciones comunicativas. Es solo en este contexto, normativamente determinado, que los sujetos logran adquirir —por vía de una progresiva internalización de expectativas de acción— aquellas capacidades prácticas que habilitan para actuar en la vida social y ser reconocido como un par en la interacción, es decir, como un sujeto autónomo (Habermas, 1992). En un segundo paso, sin embargo, este imperativo antropológico es, a su vez, históricamente determinado con la introducción y reformulación del concepto de «mundo de la vida (*Lebenswelt*)». Habermas se distancia aquí de una lectura del «mundo de la vida» exclusivamente a partir de su importancia para la socialización o tradición cultural, sosteniendo que las formas de interacción comunicativa posibilitadas por su existencia institucional contribuyen a la reproducción normativa o simbólica de la vida social en su conjunto: *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* constituyen, así, los procesos elementales asociados a los respectivos componentes estructurales (*cultura*, *sociedad*, *persona*) del horizonte de sentido del mundo de la vida. Con ello, la tesis de una fundamental dependencia de la autonomía subjetiva con respecto a interacciones comunicativas resulta complejizada, pues con esta diferenciación estructural del mundo de la vida Habermas puede sugerir que, junto con una internalización de expectativas de acción, ella también exige una apropiación exitosa de las pautas culturales que hacen posible articular y expresar las propias necesidades, así como una participación no restringida en órdenes institucionales legítimos (Habermas, 1988, II, pp. 208-209).[6]

Ahora bien, esta diferenciación estructural de los componentes del mundo de la vida es interpretada por Habermas como una consecuencia de procesos históricos de racionalización práctico-moral, vale decir, ella describe el horizonte histórico en que miembros de formas sociales *modernas* deben alcanzar y estabilizar cooperativamente su autonomía. Mientras en formas sociales previas estos componentes se encontraban más bien indiferenciados (por ejemplo, subsumidos en el horizonte inexpugnable de la tradición religiosa y cultural), los procesos de

6. Por lo mismo, problemas de reproducción en cada una de estas estructuras vitales conducen hacia diversos fenómenos de crisis: «pérdida de sentido», «anomia», «psicopatologías» (Habermas, 1988, II, p. 215).

modernización habrían conducido hacia una creciente diferenciación institucional que incrementa la necesidad de una regulación cooperativa, consensual, de las interacciones sociales. El progresivo desencantamiento del mundo conduce, entonces, hacia una liberación de los potenciales racionales de la praxis comunicativa cotidiana, lo cual incrementa tanto las opciones como las exigencias y riesgos asociados con la autonomía propia de miembros de formas sociales modernas: «Mientras más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, más claramente se puede apreciar cómo la creciente autodeterminación de los individuos está vinculada con la creciente integración en variadas dependencias sociales. Mientras más avanza la individuación, cada vez más se implica el individuo en un denso y al mismo tipo sutil entramado de recíprocas desprotecciones y expuestas necesidades de protección» (1991, p. 15). O, expresado en otros términos, con la racionalización del mundo de la vida social moderno se incrementan, así sugiere Habermas, tanto las oportunidades como los riesgos de una libertad que solo es posible asegurar por vía de la comunicación y el entendimiento. Y es aquí donde fenómenos patológicos encuentran su condición de posibilidad: «Una progresiva racionalización del mundo de la vida no garantiza, de ninguna manera, procesos de reproducción no perturbados. Con el grado de racionalización se desplaza exclusivamente el nivel en el cual perturbaciones pueden emerger» (1988, II, p. 221). Las patologías del mundo moderno resultan, en suma, *modernas* no solo en el sentido en que afectan a un orden social postradicional, sino también por el sustantivo hecho de que ellas recién devienen posibles en las condiciones históricas de una forma *moderna* de vida social.

Es esta paradoja de la vida social moderna la que permite comprender los otros dos aspectos antes mencionados, esto es, la visión diferenciada de las consecuencias de los procesos de modernización y su relación con las posibilidades de realización social de la autonomía individual. Acorde con lo dicho hasta ahora, Habermas puntualiza que los fenómenos de cosificación de la vida social se deben interpretar en relación con «el respectivo grado de racionalización alcanzado por el mundo de la vida» (1988, II, p. 502). De esta manera, las patologías sociales no se derivan *necesariamente* de la abolición de formas tradicionales o establecidas de convivencia, tampoco *directamente* de su interferencia o mediación a través de mecanismos instrumentales (di-

nero, poder), sino que ambos procesos modernizadores solo se dejan interpretar a cabalidad en sus efectos bajo el punto de vista de si con ellos se favorecen o entorpecen relaciones y prácticas sociales que contribuyen a la realización efectiva de las posibilidades de autonomía individual abiertas por los procesos históricos de racionalización. Las patologías sociales, por ende, vienen a expresar una incapacidad de las instituciones y prácticas establecidas de estar a la altura de las opciones de libertad comunicativa ya disponibles para miembros de formas sociales modernas.

Semejante orientación puede encontrarse, entre otros aspectos, en la distinción que Habermas establece entre procesos de indiferencia social inducidos por la introducción de medios de coordinación deslingüistizados y fenómenos propiamente patológicos (mediatización *versus* colonización del mundo de la vida). En efecto, según Habermas, es la creciente necesidad de acuerdos comunicativamente alcanzados y, con ello, de las posibilidades de disenso en la interacción social, lo que impulsa el surgimiento de «medios simbólicamente generalizados» (término de Talcott Parsons), tales como el dinero y el poder, que hacen posible una forma de coordinación no dependiente de las orientaciones éticas de los sujetos y reducen así la complejidad inscrita en la vida social específicamente moderna. Consecuencia necesaria de la introducción de esos mecanismos de comunicación éticamente neutralizados es el surgimiento de relaciones de indiferencia social, pues los contextos normativos y las prácticas ritualizadas del mundo de la vida pierden su significado para una interacción ahora estabilizada a través de medios no-lingüísticos (Habermas, 1988, II, p. 456).

Habermas reconoce que, inevitablemente, desde la perspectiva de sujetos de acción insertos y socializados en contextos comunicativos, esta «descarga de la necesidad de comunicación (*Entlastung von Kommunikationsaufwand*)» debe presentarse como una «tecnificación del mundo de la vida» (p. 273), mas no asocia directamente esta mediatización de interacciones comunicativas con una sistemática deformación, es decir, con la emergencia de patologías sociales. La pregunta decisiva en este ámbito es, más bien, si —como consecuencia de este *desacoplamiento* de mecanismos formales con respecto a las estructuras del mundo de la vida— procesos de entendimiento son simplemente condensados o especializados, manteniendo así siempre abierta la

posibilidad de volver a conectar, en caso de disensos o conflictos, con una praxis cooperativa o si, por el contrario, esta experimenta, en su misma base de validez, una devaluación o deformación sistemática.[7] Un fenómeno patológico recién tendría lugar, entonces, cuando aquella forma mediatizada de comunicación pierde toda posible instancia de (re)vinculación con una praxis comunicativa o, también, cuando es expandida hacia esferas sociales que necesariamente dependen en su reproducción de procesos de entendimiento comunicativo.[8] En ninguno de los dos casos, sin embargo, se sigue *directamente* de la mediatización o neutralización ética de una interacción social el surgimiento de una patología. Esta solo se presenta ahí donde, como consecuencia de la intromisión ilegítima de imperativos sistémicos, se distorsionan las condiciones cooperativas necesarias para la realización plena del potencial histórico de autonomía ya disponible en las estructuras normativas de formas modernas de vida social.

En suma, Habermas parece tener a la vista en su diagnóstico de las patologías de la comunicación social una forma fallida o desarrollo paradójico de la libertad moderna. Son aquellas opciones de autonomía abiertas históricamente por la progresiva racionalización de estructuras comunicativas las que, en el mar-

---

7. Del mismo modo, el diagnóstico weberiano de una «pérdida de sentido» del mundo moderno debiese ser interpretado, de acuerdo con Habermas, no como la consecuencia necesaria de procesos de *destradicionalización* de formas sociales o identidades, sino a partir de una lógica de desarrollo caracterizada por una racionalización social *unilateral*, vale decir, por la tendencia a privilegiar los aspectos instrumentales o estratégicos de la praxis social, negando así la posibilidad —abierta por los procesos de desencantamiento y modernización— de una conciliación reflexiva de sus distintas pretensiones de validez en la praxis comunicativa cotidiana. Las patologías (culturales) vienen a expresar entonces un «agotamiento asimétrico (*ungleichmäßige Ausschöpfung*) de potenciales racionales disponibles culturalmente» (Habermas, 1986, p. 342; véase también 1988, II, pp. 450, 480 ss.).

8. Al segundo caso —la extralimitación de pautas instrumentales de acción— subyace el supuesto socioontológico habermasiano de que la reproducción social *material* puede ser organizada en torno a medios deslingüistizados sin implicar consecuencias patológicas, toda vez que ella se lleva a cabo a través de acciones orientadas de acuerdo con fines instrumentales sobre el mundo externo. Conocidamente, la extrapolación de esta distinción en el plano de una teoría de la acción hacia una distinción entre esferas sociales y sus respectivas formas de integración (sistemas/mundo de la vida) ha sido objeto de agudas críticas, sobre todo porque con ella se oscurecen, al mismo tiempo, las posibles patologías internas de órdenes sistémicos. Al respecto, véanse Honneth (1989, pp. 322-323) y Kneer (1990, pp. 136 ss.).

co de determinadas condiciones socioestructurales, se ven impedidas de alcanzar una efectiva o plena realización. Las patologías de la comunicación representan así, en definitiva, patologías de la libertad moderna no solo en la medida en que restringen sus opciones de realización, sino también en el sentido primario que ellas solamente pueden emerger si el ideal normativo de autonomía individual ha encontrado ya existencia histórica.

## 2. **Patologías de la libertad jurídica y moral**

También en la teoría crítica de Axel Honneth, el intento de diagnosticar las patologías del mundo moderno encuentra su punto de inicio en la constatación de las dificultades categoriales y metodológicas asociadas con la extrapolación de la noción misma de «patología» desde desequilibrios físicos o alteraciones psíquicas hacia la dimensión específica de la vida social. Toda vez que Honneth, al igual que Habermas, advierte que con ella se pretende especialmente (en analogía con enfermedades) abordar estados fallidos o situaciones anormales que limitan o deforman posibilidades de la vida social, también para su crítica se presenta entonces la tarea central de clarificar y justificar aquel criterio de «salud» o «normalidad» que puede servir como base para un diagnóstico de las patologías del mundo moderno (Honneth, 2000, p. 58).

Todo esfuerzo orientado a precisar las condiciones generales que hacen posible una vida social no distorsionada, así continúa Honneth todavía en acuerdo con Habermas, debiese remontarse más allá del establecimiento de exigencias invariantes presuntamente inteligibles desde la posición de un observador externo, toda vez que la renovación de la vida social permanecería siempre también vinculada a las orientaciones normativas que los sujetos asumen como los fines éticos que guían su cooperación institucionalizada (Honneth, 2014, p. 56). Y del mismo modo que Habermas, también Honneth subraya las limitaciones asociadas con una interpretación de dicha autocomprensión ética en términos estrictamente culturalistas, pues con ello la crítica social correría el riesgo de pasar por alto experiencias sociales negativas que no resultan visibles o no se dejan articular a cabalidad en el lenguaje moral de una comunidad particular (Honneth, 1994, p. 76; véase también 2000, pp. 70-87).

El distanciamiento con respecto a la crítica habermasiana tiene entonces recién lugar cuando se examinan las consecuencias que tiene, para un diagnóstico de las patologías del mundo moderno, el reemplazo del concepto de «comunicación lingüística» por la noción de «reconocimiento recíproco». Si, en el marco de una crítica de las injusticias sociales, la noción hegeliana de reconocimiento viene a posibilitar una apertura hacia experiencias sociales que no encuentran necesariamente expresión en demandas formalmente articuladas en el espacio público —*experiencias de menosprecio*— (sobre esta apertura en el marco de una crítica de las injusticias, véase Honneth, 2000, pp. 88-109), para una crítica de las patologías sociales ella viene a ofrecer, al mismo tiempo, una nueva respuesta a la tarea central de clarificar y justificar la existencia de condiciones sociales generales, pero a la vez históricamente variables, que determinan la reproducción de la vida social moderna y las posibilidades de realización efectiva de la autonomía de sus miembros.

La respuesta más sistemática ofrecida por Honneth a este problema puede encontrarse en el contexto de su reinterpretación, en clave de una teoría del reconocimiento, de la filosofía del derecho hegeliana. Como es sabido, Honneth encuentra en la teoría de la eticidad de Hegel el esbozo general de un concepto *social* o institucionalista de libertad, esto es, la idea de que la realización de la autonomía de miembros de formas sociales modernas es estrictamente dependiente del mantenimiento y reproducción no distorsionada de una serie de prácticas cooperativas cuya estructura ética se distingue por expresar diversas relaciones de reconocimiento recíproco. Relaciones interpersonales (familia, amistad), mercado y espacio público-democrático constituyen así esferas de reciprocidad social en las cuales anidan las condiciones intersubjetivas de realización de una diversidad de experiencias propiamente modernas de libertad individual (Honneth, 2011, pp. 81-126; sobre la idea de eticidad hegeliana como un sistema de autoconcepciones y prácticas de libertad moderna, véase también Wood, 1990, p. 21).

Con ello, Honneth se distancia del concepto habermasiano de autonomía —el cual, a su juicio, no lograría explicitar aún un concepto plenamente social de libertad al comprender las necesarias interacciones comunicativas no como prácticas sociales concretas, sino más bien como una instancia trascendental o meta-institución— y, desde ahí, está en condiciones de proponer

una nueva etiología social de las patologías del mundo moderno. Ya no serán los procesos de colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistemáticos los que constituirían el rasgo distintivo de la emergencia de fenómenos sociales patológicos, sino más bien la tendencia estructural de ciertas formas modernas de libertad (a saber, libertad jurídica y moral) de ser asumidas como el conjunto de la autonomía, su inherente pretensión de totalidad. De modo aún más nítido que Habermas, por tanto, Honneth interpreta las patologías del mundo moderno como consecuencia del desarrollo paradójico o fallido de una forma de libertad recién disponible en este horizonte histórico.

Así como el núcleo argumentativo de la crítica habermasiana podía ser identificado en los procesos de racionalización de las estructuras del mundo de la vida y la consiguiente liberación del potencial racional inscrito en la praxis comunicativa, es posible advertir que el diagnóstico de Honneth se basa en el supuesto de que si la reproducción de formas sociales de vida está siempre ligada a ciertas pautas normativas o fines éticos compartidos, en sociedades modernas es la idea de autonomía individual la que asume un lugar primordial. Tanto la reproducción material como la socialización propia de formas sociales modernas estarían asociadas entonces a distintas expresiones o formas de realización de la autonomía individual de sus miembros, expresando así no un simple modelo de orientación cultural, sino más bien un «valor legitimado socialmente» que, manifiesto históricamente en prácticas y rutinas sociales concretas, resulta indispensable para la reproducción social en general (Honneth, 2011, p. 23). La idea de autonomía individual —en sus diversas manifestaciones sociales— definiría así, dicho con Hegel, una «segunda naturaleza» propia de órdenes sociales modernos, sus instituciones centrales y prácticas distintivas.

Solo así puede entenderse que patologías sociales, aun cuando se manifiestan como deformaciones o impedimentos sistemáticos en las opciones de realización de la libertad individual, expresen para Honneth, al mismo tiempo, una vulneración de una racionalidad inscrita en la realidad social misma: «En este sentido representan las patologías sociales una infracción de una racionalidad social (*Verletzung einer gesellschaftlichen Rationalität*) que está implicada en tanto "espíritu objetivo" en la gramática normativa de los sistemas de acción institucionalizados» (2011, p. 206; al respecto, véase también 2001, p. 52). Con ello

viene justamente a insinuar, al igual que Habermas pero con otros medios argumentativos, aquella visión según la cual fenómenos sociales patológicos constituyen una paradoja —socialmente determinada— en el ejercicio de la libertad moderna: es solo en el contexto histórico de formas modernas de vida, cuando ciertas experiencias decisivas de libertad han adquirido ya existencia institucional, que ellas —bajo la influencia de condicionamientos socioestructurales— pueden ser ejercidas de tal manera que contribuyen a socavar, paradójicamente, las condiciones mismas de su efectiva realización.

Ahora bien, no todas las formas de libertad disponibles en la gramática moral propia de órdenes sociales modernos conllevan, según Honneth, la posibilidad de emergencia de una patología, sino más bien solo aquellas institucionalizadas específicamente en las prácticas de libertad jurídica y autonomía moral. Por el contrario, aquellos fenómenos negativos que emergen en el marco de las esferas cooperativas de libertad social constituirían más bien desarrollos sociales fallidos (*Fehlentwicklungen*) o situaciones anómicas, toda vez que en ellos se expresa —por ejemplo: en la exclusión arbitraria de ciertos grupos o individuos— una injustificada vulneración de la norma que estructura y legitima dicho sistema de acción. Con ello, Honneth vuelve a trazar aquí una distinción categorial entre una crítica de las patologías y una crítica de las injusticias sociales, pues mientras que en la primera se cuestiona la absolutización de una forma de libertad y sus consecuencias negativas para la reproducción social, en la segunda se cuestiona ante todo la aplicación arbitrariamente restringida o parcial de la norma propia de una esfera social (Honneth, 2011, p. 230). Así, las prácticas asociadas con la libertad jurídica y moral, si bien indispensables para el ejercicio pleno de la autonomía moderna, conllevarían entonces en sí mismas el riesgo de una posible incubación de patologías sociales. Ellas institucionalizan, dicho en otros términos, una particular forma de libertad individual que bajo ciertas condiciones sociales puede contribuir a fallar en su propia realización y a socavar sus condiciones últimas de existencia.

De esta manera, según Honneth, el significado ético primordial de los modernos derechos subjetivos se derivaría de la institucionalización y protección de una esfera de arbitrio privado, dentro de la cual resulta posible abstraerse temporalmente de las exigencias normativas establecidas (roles, obligaciones) para exa-

minar y determinar libremente la propia voluntad (autonomía privada). Por su parte, con la igualmente moderna institucionalización —cultural, pero no por ello libre de sanciones (informales) en caso de ser vulnerada— de una exigencia de autonomía moral, disponen también los miembros de sociedades modernas de otra legítima posibilidad de retirarse o abstraerse temporalmente del contexto normativo de interacciones vigentes, a saber, la posibilidad socialmente reconocida de examinar de acuerdo con la propia conciencia, en caso de conflictos de acción, si las relaciones imperantes o exigencias normativas corresponden efectivamente a motivos de acción generalizables, vale decir, a criterios morales (Honneth, 2011, pp. 132 ss., 176 ss.).

Si bien en ambas formulaciones se hace manifiesto el valor insustituible que posee la libertad jurídica y moral para el ejercicio pleno de la autonomía moderna, al mismo tiempo se insinúa aquello que Honneth, junto a Hegel, denomina su carácter de mera posibilidad, es decir, su necesaria relación de dependencia con respecto a las esferas cooperativas de libertad social (2011, p. 125).[9] Ambos sistemas de acción vienen a expresar, pues, experiencias de libertad individual que, si bien reconocidas socialmente, permanecen incompletas o indeterminadas en su efectiva realización —en su promesa inmanente de autonomía— a menos que logren recrear una vinculación no distorsionada con los vínculos y obligaciones éticos ya institucionalizados en prácticas sociales cooperativas.

En una primera aproximación, puede interpretarse esta relación de dependencia en el sentido de un necesario o elemental proceso de socialización, esto es, subrayando la medida en que el ejercicio pleno de las posibilidades de autonomía ofrecidas por el derecho y la moral moderna exigen la adquisición previa de una serie de capacidades cognitivas y habilidades prácticas. No es difícil encontrar justamente este sentido en la filosofía del derecho hegeliana en aquellos pasajes donde se destaca el carácter formativo que poseerían las instituciones éticas para el desarrollo de la autoconciencia individual. Así, por ejemplo, es solo

9. Véase también la definición que ofrece Hegel de la «libertad negativa» o «libertad del entendimiento» como «infinitud ilimitada de la absoluta abstracción», «*posibilidad absoluta* de abstraerme de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí, la huida ante todo contenido como una limitación» (1970, § 5). Para una lectura que subraya más bien la tensión irresoluble entre estas formas de libertad, véase Menke (1996, pp. 242 ss.).

en el marco de la familia moderna y sus prácticas de reciprocidad basadas en el amor donde los individuos —además de disfrutar de un reconocimiento primario y la satisfacción de necesidades básicas— adquieren una comprensión de sí en tanto seres independientes, posibilitando de esta manera tanto su posterior desenvolvimiento autónomo en otras esferas (sociedad civil) como la fundación de sus propias estructuras familiares (Hegel, 1970, § 175; sobre el rendimiento formativo de instituciones éticas, véase Neuhouser, 2000, pp. 148-165). Ahora bien, puede advertirse que, ya para Hegel mismo, este rendimiento formativo no se agota en una etapa de socialización primaria, sino que más bien designa procesos necesarios de constante renovación para sujetos que pretenden afirmar su autonomía en condiciones sociales modernas. Dicho de otra manera, no solo la adquisición primera de elementales estructuras o habilidades cognitivas, sino la permanente capacidad de sostener y recrear ciertas capacidades prácticas ancladas en lazos éticos constituyen el fundamento normativo que hace posible el desarrollo no distorsionado de la libertad moderna.

Honneth parece seguir esta interpretación cuando sostiene que el ejercicio pleno de la autonomía asociado con la condición normativa de ser un sujeto de derecho exige la formación de una específica «forma de subjetividad» o autocomprensión práctica vinculada tanto con la capacidad de abstraerse momentáneamente de las propias orientaciones éticas (para hacer posible un tipo de coordinación regulada exclusivamente por mecanismos jurídicos), como con la capacidad de respetar las decisiones legalmente autorizadas de otros miembros sociales, aun cuando ellas se distancian de (o incluso se revelan incompatibles con) las propias convicciones valorativas. «En conjunto, el sujeto de derecho tiene que haber aprendido a diferenciar, en sí mismo y en todos los otros miembros de la comunidad jurídica (*Rechtsgenossen*), entre superficie y trasfondo, entre expresiones de acciones permitidas e intenciones subyacentes» (Honneth, 2011, pp. 150-151). Poseer semejante capacidad práctica implicaría entonces, así parece asumir igualmente Honneth, no solo un cierto proceso socializador inicial, sino más bien la permanente renovación de una praxis cooperativa en virtud de la cual los sujetos pueden concebirse como *algo más* que portadores de derechos. Solo mediante esta inserción no restringida en relaciones éticas resultaría posible, en último término, determinar de modo efectivamen-

te autónomo la propia voluntad, esto es, hacer efectivo el tipo de autonomía privada prometido por la libertad jurídica, pues clarificar nuestra propia concepción del bien exigiría concebir a nuestros pares de interacción también como sujetos motivados éticamente, posibles de ser incluidos —ya sea real o imaginariamente— en el proceso de formación de la voluntad personal.

Es posible afirmar algo similar con respecto a la libertad moral. El reconocimiento intersubjetivo que supone contar como un sujeto capaz de autonomía moral conlleva no solo la capacidad de cuestionar exigencias normativas incompatibles con puntos de vista generalizables, sino también, en un sentido positivo, la capacidad de articular y ofrecer para el propio curso de acción (en caso necesario) motivos intersubjetivamente válidos (con relación a ambos significados —crítico y constructivo— de la libertad moral, véase Honneth, 2011, pp. 179, 182). Esta exigencia de justificación racional, ausente en el caso de la libertad jurídica, implica por tanto no solo que la persona moral debe aprender a dar forma a sus deseos e inclinaciones primarias sobre la base de principios u orientaciones normativamente generalizables, para así articular efectivamente una voluntad personal (Hegel, 1970, § 20; en un sentido similar sobre la idea de persona argumenta Frankfurt, 1988), sino además la necesidad de que la persona moral esté siempre en condiciones de asumir la perspectiva de sus respectivos socios de interacción, con tal de no vulnerar en el ejercicio de la propia autodeterminación su respectiva dignidad moral. Si en el sentido de un proceso socializador estos rendimientos prácticos exigen entonces la formación de una conciencia moral cuyas estructuras cognitivas se distinguen por la internalización de la perspectiva de un otro generalizado, se requiere también (al igual que en el caso del derecho) la manutención de una participación no restringida en prácticas sociales cooperativas. Solo mediante una renovación permanente de estos vínculos éticos logra un sujeto realizar efectivamente el tipo de libertad reflexiva implicado en la autonomía moral, pues ella exige, así sostiene Honneth, mantener siempre a la vista la serie de «hechos institucionales con contenido normativo» (roles, obligaciones) que condicionan tanto la forma de interrogación como la conveniencia práctica de una respuesta moral autodeterminada (Honneth, 2011, pp. 203-204).

De esta manera, la emergencia de fenómenos sociales patológicos tendría lugar siempre cuando, en el ejercicio socialmen-

te condicionado de ambas formas modernas de libertad, individuos o grupos pierden la capacidad práctica de volver a conectar con las «rutinas del mundo de la vida» que hacen posible en definitiva su efectiva realización social. En tal sentido, se trataría, según Honneth, de déficits de racionalidad de «segundo orden», pues fenómenos patológicos expresan la incapacidad socialmente condicionada de un efectivo acceso reflexivo a las normas de acción que estructuran las prácticas de autonomía jurídica y moral; al ser desconectadas de su necesario anclaje en relaciones éticas, estas serían entonces sistemáticamente mal interpretadas y deficientemente puestas en práctica, permaneciendo, en suma, en un estado de indeterminación social que socava sus propias condiciones de realización (p. 157; para la noción de «patologías de segundo orden», véase Zurn, 2011). Así, mientras patologías de la libertad jurídica son visibles especialmente ahí donde se reduce el espectro de libertades disponibles en la vida social moderna al lenguaje exclusivo de pretensiones de derechos, las patologías de la libertad moral, por su parte, se asocian con la pérdida de la capacidad de integrar la normatividad social ya existente en la autodeterminación de la propia voluntad (Honneth, 2011, pp. 157-172, 206-218; con relación a la idea hegeliana de una autodeterminación moral fallida en tanto práctica desligada socialmente, *individualista*, de libertad, véase Neuhouser, 2000, pp. 248 ss.).

En suma, las patologías sociales en Honneth pueden ser leídas, al igual que en Habermas, como consecuencia del desarrollo paradójico (condicionado socialmente) de experiencias de libertad recién disponibles históricamente, institucionalizadas, en el marco de órdenes sociales modernos. Las patologías de la autonomía jurídica y moral constituyen entonces no solo deformaciones de la libertad moderna que restringen, por así decirlo, *desde fuera* sus opciones sociales de realización, sino más bien alteraciones que encuentran su condición de posibilidad recién en la institucionalización de prácticas específicamente modernas, desencadenándose a partir de su fallida realización.[10] A la luz de la filosofía del derecho hegeliana, esta paradoja de la libertad moderna es sintetizada por Honneth en los siguientes

10. También Christoph Menke (2009) describe la medida en que la estructura misma de autonomía éticamente indiferenciada que inauguran los modernos derechos subjetivos funda la posibilidad de su utilización patológica.

términos: «En este sentido, Hegel tenía la convicción que las patologías sociales son resultado de la incapacidad de una sociedad de expresar adecuadamente en instituciones, prácticas y rutinas cotidianas, el potencial de razón ya disponible en ella» (2007, p. 33).

Con ello, puede sostenerse finalmente que Honneth también rehabilita, ciertamente con otros medios argumentativos, un criterio de diagnóstico ya presente en la crítica habermasiana. Si una determinada experiencia social posee un carácter patológico no es algo que pueda afirmarse sobre la base de un criterio históricamente invariable, tampoco exclusivamente a partir del sentido que un agente (afectado) le atribuye, sino que exige necesariamente una clarificación de su relación con las exigencias históricas y posibilidades sociales de ejercicio de la autonomía, esto es, resolver si con ella se favorece o entorpece la realización efectiva de la libertad moderna. El derecho moderno puede servir para ilustrar, brevemente, esta última consideración. Al igual que Habermas, Honneth no identifica directamente una juridificación patológica de contextos vitales a partir del establecimiento de mediaciones legales en prácticas sociales cooperativas; muy por el contrario, no deja dudas al caracterizar la institución progresiva de derechos en el ámbito familiar o laboral como condición de posibilidad de un progreso moral en el ejercicio de la autonomía moderna. Las patologías sociales recién emergen, entonces, cuando dichas pretensiones jurídicas son asumidas como el conjunto de la experiencia de la libertad, subordinando o incluso socavando otras formas (cooperativas) de autonomía. En suma, Honneth parece asumir que solo sería posible responder si el establecimiento de nuevos derechos constituye un progreso o una patología de la libertad cuando se tienen a la vista las exigencias históricas y condiciones sociales que pueden promover o entorpecer el desarrollo no distorsionado de prácticas sociales cooperativas y, con ello, la realización efectiva de la libertad moderna.

## 3. **Libertad moderna y crítica social inmanente**

Tanto la noción de patologías de la comunicación en Habermas como la crítica de las patologías de la libertad jurídica y moral en Honneth pueden ser interpretadas, así he intentado

argumentar, como esfuerzos orientados a diagnosticar deformaciones o perturbaciones sistemáticas que afectan condiciones esenciales de la moderna vida social. Con este objetivo a la vista, esta forma de crítica social se exige a sí misma una clarificación y justificación de aquellas condiciones que pueden ser asumidas como indispensables para el mantenimiento de una reproducción social no distorsionada, situándose más allá del vocabulario habitual presente en teorías exclusivamente normativas de la justicia social.

La forma particular en que tanto Habermas como Honneth llevan a cabo esta tarea consiste, en primer lugar, en la afirmación de que formas sociales *modernas* de vida expresan ciertas constelaciones de prácticas o relaciones distintivas, las cuales se asocian con un incremento en las posibilidades de realización social de la autonomía individual (racionalización del mundo de la vida; institucionalización de prácticas cooperativas de libertad social, así como libertad jurídica y moral). De esta manera, más allá de un análisis culturalista, las patologías sociales permiten designar deformaciones sistemáticas que perturban estructuras más generales de la vida social *moderna*. Y, en segundo lugar, así he intentado también mostrar, tanto Habermas como Honneth parecen reservar la noción de «patologías sociales» no para cualquier tipo de interrupción en las condiciones de reproducción social, sino más bien para un tipo específico de deformación cuya condición de posibilidad radica, paradójicamente, en las mismas condiciones y prácticas que distinguen históricamente el mismo orden moderno.

No resulta difícil intentar sugerir algunos antecedentes para este tipo de diagnóstico de los trastornos posibles de la vida social. Es conocido, por ejemplo, que Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, identifica su fuente principal en la existencia de un desenfrenado sentimiento de «amor propio (*amour-propre*)» que impulsa hacia una frenética búsqueda de valoración social. Este mismo sentimiento, sin embargo, según su consideración, es aquel que, en sus formas no patológicas, hace posible y distingue la vida humana, socializada, de la vida meramente natural (para una reconstrucción sistemática de este diagnóstico, véase Neuhouser, 2008). Igualmente, en Durkheim, por mencionar otro influyente diagnóstico de patologías sociales, es posible encontrar la visión según la cual recién con las reglas que distinguen

formas más complejas de organización social se inaugura un espacio histórico donde pueden emerger las principales expresiones de anomia características de sociedades postradicionales (Durkheim, 1982, libro tercero, capítulos I-II).

Al inicio he sugerido, sin embargo, que el diagnóstico de las patologías del mundo moderno elaborado por Habermas y Honneth se situaría más bien en el horizonte hegeliano de una teoría crítica de la sociedad. Más allá de referencias más o menos explícitas, tal filiación puede ser leída en la forma distintiva de una crítica social que puede ser conducida por un ideal normativo de autonomía individual en tanto exigencia institucionalizada en formas modernas de vida social. Así, en lugar de proceder mediante la justificación de un principio normativo que recién con posterioridad se aplica a la evaluación de instituciones y prácticas sociales, tanto Habermas como Honneth asumen como criterio de diagnóstico las exigencias históricas y posibilidades de realización social de la autonomía moderna.[11] De esta manera, si bien ambos toman un cierto tipo de praxis social como constitutiva o irrenunciable para la individuación (comunicación, reconocimiento), al mismo tiempo comprenden la estructura interna de esta praxis como determinada o atravesada por un índice histórico, ya sea en el horizonte de sentido del mundo de la vida o en las prácticas institucionalizadas de libertad social. Por lo mismo, en un último paso propio de una crítica social inmanente, ambos asumen que los posibles «medios terapéuticos» frente a los trastornos sociales diagnosticados se encuentran ya disponibles en el horizonte histórico de la sociedad moderna. Mientras que en Honneth se trata de las prácticas cooperativas expresivas de una eticidad democrática, en Habermas son las condiciones racionales de una libertad comunicativa (manifiestas, por ejemplo, en los procedimientos institucionales de formación discursiva de la voluntad democrática) aquello que permite mantener a raya los procesos causantes de fenómenos sociales patológicos.

---

11. Siguiendo justamente tal orientación, Hegel cuestiona lo que denomina una lógica de «*aplicación* de lo universal a una materia tomada de otra parte», con el fin de enfatizar en su lugar el desarrollo inmanente de la idea de libertad: «Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu de la libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo existente» (1970, § 31).

En suma, no es a partir de condiciones antropológicas iniciales, ni tampoco sobre la base de una supuesta estructura invariable de lo social, sino solo mediante una clarificación de las exigencias históricas y condiciones sociales de realización de la autonomía moderna, esto es, criticando de modo inmanente las prácticas y relaciones sociales establecidas a la luz de las perspectivas de autonomía ya disponibles para miembros de formas modernas de vida, que tanto Habermas como Honneth pretenden justificar, en último término, una crítica de las patologías sociales del mundo moderno.

## Bibliografía


DURKHEIM, Émile (1982). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

FRANKFURT, Harry G. (1988). «Freedom of the will and the concept of person», en *The importance of what we care about* (pp. 11-25). Cambridge: Cambridge University Press.

HABERMAS, Jürgen (1984). «Überlegungen zur Kommunikationspathologie (1974)», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 226-270). Frankfurt: Suhrkamp.

— (1985). «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno», en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (pp. 130-157). Frankfurt: Suhrkamp.

— (1986). «Entgegnung», en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handeln»* (pp. 327-405). Frankfurt: Suhrkamp.

— (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1991). «Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en *Erläuterungen zur Diskursethik* (pp. 9-30). Frankfurt: Suhrkamp.

— (1992). «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken* (pp. 187-241). Frankfurt: Suhrkamp.

— (2009). *Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. Frankfurt: Suhrkamp.

HONNETH, Axel (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1994). «Formen der Gesellschaftskritik», en *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (pp. 71-79). Frankfurt: Fischer.

— (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
— (2007). «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie», en *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (pp. 28-56). Frankfurt: Suhrkamp.
— (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
— (2014). «Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff». *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 45-60.
KNEER, Georg (1990). *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
LÖW-BEER, Martin (1990). *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*. Friburgo: Alber.
MENKE, Christoph (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2009). «Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine "Sphäre der Anerkennung" ist», en Rainer Forst y otros (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik* (pp. 87-108). Frankfurt: Suhrkamp.
NEUHOUSER, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
— (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
WOOD, Allen W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
ZURN, Christopher F. (2011). «Social Pathologies as Second-Order Disorders», en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (pp. 345-370). Leiden: Brill Academic Publishers.

# DE LA COSA A LA MERCANCÍA: LECTURAS SOBRE LA COSIFICACIÓN Y EL FUNDAMENTO DE LA CAPACIDAD DE ACCIÓN COLECTIVA DE LOS SUJETOS DESCENTRADOS*

*Thomas Telios*
*Universität St. Gallen, Suiza*

Parafraseando la provocadora y aparentemente inconsistente afirmación de Bruno Latour, «o bien hay una sociedad, o hay una sociología» (2007, p. 282), podría sostenerse, con respecto a la acción colectiva, que «o bien hay teoría(s) de la acción, o hay acción colectiva». El paralelo se apoya en que debe determinarse si es que ha de juzgarse utilizando entidades construidas, aunque consideradas preexistentes (la sociedad, en Latour, o el individuo capaz de actuar), o si se trata más bien de preguntar por la construcción de estas entidades y, con ello, ponerlas en cuestión. Aquí se presenta, un esbozo, el cual sigue completamente la metodología de Latour, de aquellas posiciones que no conciben la acción colectiva como algo que requiere de legitimación propia, sino que la piensan exclusivamente haciendo un rodeo a través de la capacidad para la acción de cada uno de los sujetos individuales. Este enfoque —el cual podría ser denominado *idealista*, dado el rol central que le atribuye al sujeto— puede ser esquemáticamente presentado en los siguientes tres puntos: primero, se debe diferenciar la acción colectiva de la acción individual y contraponerlas; segundo, a partir de ello, la acción colectiva expresa una actividad de segundo orden (Stahl, 2011; 2013) que no existe independientemente, sino que solo resulta articulable como expansión de la acción individual una vez que la capacidad de acción de los individuos singulares que actúan en conjunto se ha fundamentado suficientemente; tercero, partiendo del primado de la acción individual, la acción colectiva requiere de una base de legitimación para poder ser defendida como

* Dedicado a Viola Avvento y Toni Correra. Traducción del alemán de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

táctica política, cuya aplicación solo es relevante cuando la acción individual se ha mostrado insuficiente.

Tomando distancia de todas aquellas conceptualizaciones que ven a la acción colectiva solo como una forma mediada de praxis,[1] una fundamentación *materialistamente* fundada de la acción colectiva, como la que se presentará aquí —incluso se defenderá la tesis de que la acción colectiva propiamente solo puede ser entendida materialistamente—, se basa en la siguiente observación: el sujeto, a la vez como categoría analítica y determinación historizante de esta categoría, representa un dividido (*dividuum*)[2] constituido que, como forma de recepción momentánea, manifiesta prácticas de la subjetivización y, por lo tanto, existe como lo común a, la co-existencia y la co-manifestación de, varios sujetos paralela y simultáneamente actuantes, los cuales, a su vez, deben ser tomados como quienes guardan y toman el lugar de los respectivos discursos de subjetivación. Con ello, solo puede materializarse una praxis autodeterminante una vez que se acepte que, primero, no existe ninguna praxis autodeterminada que parta de un individuo integral, puesto que un individuo tal solo existe aparentemente; segundo, por lo tanto, que la diferencia entre praxis autodeterminada y acción colectiva constituye una redundancia lógica; y, tercero, que no es posible hablar de una política emancipatoria del individuo singular que actúa aisladamente, sino solo de sujetos que se implican mutuamente. Lo dicho será ilustrado a continuación de manera paradigmática mediante procesos de subjetivación que son puestos en marcha por la mercancía en tanto cosa mundana y producto del trabajo y valen como procesos ejemplares de una socialización capitalista.

## 1

A pesar de los muchos estímulos y puntos de contacto que la sociología de Latour presenta para una conceptualización

1. Partiendo de las ideas guía ya mencionadas, la acción colectiva puede, de acuerdo con este enfoque, por ejemplo, reducirse a la satisfacción de intereses, fundarse en el hecho de compartir la misma identidad o participar de ella, o equipararse a las prácticas de solidaridad sobre la base de principios morales universalmente válidos.

2. Me refiero aquí, naturalmente, al concepto de *dividuum* de Gilles Deleuze tal como se expone en su «Post-scriptum sobre la sociedad de control» (1993, p. 258).

de la acción colectiva en las líneas esbozadas,[3] ella no resulta sostenible debido a su subjetivismo subyacente: en tanto Latour dota a las cosas de capacidad de acción, con el fin de introducirlas en su «antropología simétrica» (2008, pp. 180-184), las antropomorfiza y recae, con ello, en una concepción esencialista de los actores sociales. En lugar de introducir la tesis de la simetría, como hace Latour, para poner en cuestión y dejar sin contenido la dualidad epistemológica y jerarquizada entre un sujeto/individuo activo y un objeto/cosa pasivo, dicha dualidad puede ser más bien puesta en cuestión y vaciada de contenido a través del análisis detallado de los efectos productivos que las cosas despliegan durante los procesos de subjetivación. La democratización de la vida social entre lo orgánico y lo inorgánico y, con ello, la dispersión de la capacidad de acción, metas que Latour persigue, no pueden ser alcanzadas por la multiplicación de actores sociales, sino más bien por el socavamiento del sujeto como punto arquimédico de la constitución social, sobre la base del carácter constitutivo de las cosas. Esto último ha sido correctamente notado por Oliver Marchart en su último libro *El objeto imposible. Una teoría posfundamentalista de la sociedad*. Siguiendo principalmente a Latour, aunque también la constitución de una socialidad agonística propuesta por Ernesto Laclau, Marchart postula la a-subjetividad como característica central de la acción y se la atribuye explícitamente también a la acción colectiva (2013, p. 384). Esto tiene como objetivo ampliar el concepto de actor social y desvincularlo de fundamentos vestigialmente esencialistas. Al interior de su marco teórico —más neo que posestructuralista—, Marchart funda el surgimiento dotado de sentido de personas, individuos o grupos en un «*relacionamiento de diferencias* del cual emergen personas, individuos o grupos» (p. 384). No obstante, el posfundamentalismo de Marchart se trueca en trascendentalismo, pues, aunque no deriva la acción de la voluntad, la vincula a una carencia primordial presupuesta, psicoanalíticamente fundada, que caracteriza al sujeto (p. 383). Adicionalmente, Marchart rechaza la intersubjetividad misma como modo analítico y estructurador de procesos de subjetivación, por lo cual la descarta también como modalidad o condición del surgimiento de

3. Ejemplos de ello son su concepción de la socialidad de las cosas, su teoría de los actores sociales, su concepción de la colectividad, entre otros.

la acción colectiva. En palabras del autor, «tampoco la colectividad puede reducirse ya, tras dejar atrás el concepto metafísico de sujeto, a relaciones de intersubjetividad» (p. 384, nota al pie 24). Resta precisar, empero, cuáles puedan ser los *relata* de esta relación de la cual surgen personas, individuos, etc. Esto trae consigo no solo una reducción del alcance de la teoría, sino que con ello también se pasa por alto que los procesos asubjetivos de los que habla Marchart son, sin embargo, portados por sujetos, incluso si no son llevados a cabo por sujetos.[4] Pese a que podría parecer a primera vista contraintuitivo preferir, frente a las más elaboradas y actuales concepciones de la cosa que ofrecen Latour y Marchart, una teoría más antigua, se defenderá en el curso de este trabajo que el concepto de cosificación de Georg Lukács es capaz de desensencializar al sujeto sin deshistorizarlo, en tanto hace valer el rol constitutivo que cada cosa material devenida en mercancía juega en el surgimiento del sujeto. Adicionalmente, se mostrará cómo una lectura sintética del concepto de cosificación —lectura que se nutre de la obra temprana y tardía de Lukács— permite una conceptualización de la acción colectiva en las líneas señaladas, la cual puede considerar la intersubjetividad —en su recién bosquejada versión como forma de observación analítica de procesos de subjetivación— como modo de la gestación de la subjetividad. Asimismo, se defenderá que una lectura tal de la cosificación apunta a las posibilidades de la acción colectiva, la cual no debe ni fundarse a través del rodeo por el sujeto individual, ni debe desembocar en un gran sujeto supraindividual, ante el cual deba rendirse el sujeto, como es el caso normalmente en Lukács.

Es cierto que Lukács se limita exclusivamente, en su trabajo sobre el fenómeno de la cosificación, a explicar los efectos epistemológicos que la mercancía produce en el sujeto, sin entrar a discutir la esfera primaria del «en sí» de la mercancía, es decir, de la

4. Por lo menos desde Althusser, se ha reparado en que las estructuras sociales requieren de un sujeto como medio, de modo tal que los mecanismos sociales puedan desplegarse como prácticas sociales y ser percibidos como tales. La figura del policía es importante en la obra de Althusser no solo para constatar la sutileza de los efectos ideológicos, sino también para mostrar la necesidad de una aparición encarnada del aparato ideológico estatal. El sujeto puede ser contactado y convocado solo en los mecanismos de control se han manifestado en prácticas subjetivas.

mercancía en tanto cosa.[5] El hecho de que para ello sería más conveniente (o necesaria) una aproximación fenomenológica en cuyo centro yazca la mercancía como una cosa material y mundana haría que tenga más sentido partir de la concepción heideggeriana de la cosa, como es también el caso en Latour y Marchart. En efecto, Heidegger se ha referido del modo más preciso al rol constitutivo de las cosas para el surgimiento del sujeto. Como escribe en su conferencia «La cosa», «estamos llamados por la cosa (*Ding*) como cosa. Somos —en el sentido estricto del término— los condicionados (*die Be-Dingten*). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado (*Unbedingten*)» (Heidegger, 1985, p. 173). Con ello se constata la ambivalencia de que, si bien puede que las cosas materiales, como resultados de la actividad humana, aseguren la supervivencia del sujeto a través del dominio de la naturaleza, se muestran pese a ello como el factor constitutivo y la condición de la autoconstitución del sujeto. Así, se revela que la relación entre sujeto y cosa no equivale a una interdependencia recíproca, sino a un condicionante constituirse uno a otro. En la medida en que Heidegger inserta la cosa en el con-ducto (*Ge-stell*), subsumiéndola y exponiéndola a la producción tecnológica, la cosa es (al menos trans-) historizada. En la medida, empero, en que se niega a retrotraer el condicionamiento del hombre por la cosa a la cooperación del hombre en la producción de la cosa, no logra socializar la cosa, a pesar de que Heidegger yergue al hombre como el desafiado desafiante —es decir, como aquel que es engendrado por la técnica a la vez que produce la técnica—.[6] Esto se debe a que

5. Parece que Lukács toma conciencia de esta carencia a más tardar en su obra *El joven Hegel*. Dicha obra presenta el análisis más interesante y, sin duda, más profundo que se confronta, desde una perspectiva histórico-materialista, con los puntos ciegos y las insuficiencias teoréticas del idealismo alemán en relación con el rol constitutivo de la economía para la conciencia histórica interpretada dialécticamente. La tesis central afirma, como es conocido, que la incompletitud del conocimiento acerca de en qué consiste el «en sí» debe retrotraerse a los efectos de la economía (Lukács, 1973*a*).

6. Para esto me apoyo en las reflexiones de Heidegger que pueden encontrarse, ante todo, en la segunda de sus conferencias de Bremen, «La técnica y la vuelta», publicadas en 1962. En palabras de Heidegger: «En tanto el hombre practica la técnica, participa del encargo (*Bestellen*) [del concluir] como modo del develamiento (*Entbergen*) [de la producción]» (2011, p. 18). Por lo tanto, la realización de un producto tecnológico se debe a las reflexiones del productor, el hombre (p. 9). Sin embargo, el hombre mismo se encuentra en «el ámbito esencial del con-ducto (*Ge-stell*)» y justamente como «desafiado», con lo cual se muestra la esencia de la técnica moderna (p. 23).

Heidegger no da el último paso, a saber, afirmar que el ser desafiado por la técnica constituye un desafío del hombre mediado por la técnica. Es mérito de Lucien Goldman haber notado, dentro de la interpretación de Lukács, el carácter mundano de la mercancía como una cosa *natural y espontánea* y, más allá de ello, haber dado el paso a los efectos que la mercancía despliega como una cosa *producida* —manufacturada por medio del trabajo—[7] y *comercializada* —sometida a las leyes de la forma capitalista de la economía—.[8] Esto último es característico de un nuevo desplazamiento de la mirada desde un nivel fundamental-ontológico (en Heidegger, Latour y, en parte, en Marchart) a uno fenomenológico y, más allá, a uno social-ontológico, en el cual y a favor del cual se argumentará aquí.

## 2

De acuerdo con Goldmann, Lukács logra con ello y por ello superar la cosmovisión dualista que distingue entre sujeto y objeto —cosmovisión que está a la base de toda discusión, como la actual, en torno a la relacionalidad y el carácter de la relación entre sujeto y cosa y, asimismo, a la base de toda problemática sobre la cosificación—, en la medida en que se afirma que el sujeto «es al mismo tiempo objeto (*Objekt*), puesto que él mismo es el objeto (*Gegenstand*) al que comprende y puesto que afecta a

7. Este posicionamiento revela, naturalmente, una comprensión de la tecnología que posee gran aceptación dentro de posiciones posconstructivistas y feministas. Las mercancías de las que se habla aquí son, independientemente de su origen o del modo en que fueron producidas, resultados tecnológicos, es decir, productos de un trabajo realizado, material e inmaterial, y resultados desplegados en el mundo del intelecto general del sujeto, el cual ha madurado sociohistóricamente a través de complejos de poder/saber. Dentro de estas posiciones constructivistas, las tecnologías encarnan relaciones sociales, están condicionadas por el contexto social dentro del cual surgen, contribuyen a la estabilización de las estructuras de poder y dominación y actúan, finalmente, como dispositivos de subjetivación. Véase Winner (1980; 1993), MacKenzie y Wajcman (eds.) (1985), Wajcman (1991), Cockburn y Ormrod (1993), Lohan y Faulkner (2004), Dorrestijn (2012).

8. Para una mirada general muy interesante a los más notorios desarrollos en lengua alemana en torno al rol de la cosa; el rol de la técnica, siguiendo a Heidegger y en contra de este; la relación entre Lukács y Heidegger; así como la interpretación de Honneth del concepto de cosificación de Lukács, véase el libro editado por Lotz y otros (2012).

una sociedad de la cual él es parte» (Goldmann, 1975, p. 119). Así, las complicaciones epistemológicas de esta problemática disminuyen en beneficio de una mirada fenomenológica que renuncia a buscar las distorsiones que pueden ser percibidas autorreflexivamente por el sujeto. Por el contrario, se trata, más bien, de buscar los efectos recíprocos que aparecen «tan pronto se descubre la inseparable relación entre el universo dotado de sentido, en el cual los hombres viven y del cual provienen, y estos mismos hombres que lo crean» (Goldmann, 1975, p. 132). Las cosas son una parte de este mundo empírico, material y mundano; Goldmann se ocupa explícitamente del concepto-cosa en las *Investigaciones dialécticas*, donde discute de manera más detallada el proceso de cosificación.[9]

Goldmann vuelve una y otra vez en este libro al concepto de cosa, con el fin de definir el capitalismo mismo a partir de la cosa. Siguiendo las ideas de Marx y Lukács, para Goldmann el capitalismo constituye una estructura económica que «fortalece la autonomía de las cosas muertas frente a la actividad humana» (1966, p. 89). El proceso de cosificación, el cual Goldmann destaca como la característica específica por antonomasia de la socialización capitalista, es definido, consecuentemente, como el fenómeno por medio del cual la sociedad capitalista «enmascara las relaciones sociales entre los hombres y las realidades intelectuales y psíquicas, en tanto les brinda la apariencia de ser características naturales de las cosas o de ser leyes naturales» (p. 87). La mencionada vinculación entre objeto epistemológico y cosa fenomenológica —incluso el hecho mismo de que haya una entidad

9. Las *Investigaciones dialécticas*, publicadas en 1959, preceden por once años las reflexiones tardías acerca de Lukács y Heidegger de 1970, a las cuales se ha hecho referencia hasta este momento y que quedaron inconclusas debido a la temprana muerte de Goldmann. Aunque Goldmann no se ocupa de Heidegger en las *Investigaciones dialécticas*, su aproximación al fenómeno de la cosificación, en esta obra, es *sensu lato* más heideggeriana (en parte, debido a la referencia directa a los efectos que las cosas, no identificadas aún con la mercancía, despliegan sobre el sujeto) que en su obra más tardía dedicada a la comparación de ambos autores. Parece razonable, sin embargo, empezar la discusión de la interpretación que hace Goldmann de la noción de cosificación de Lukács con estos pasajes muy reveladores de la obra tardía sobre Lukács y Heidegger, pues solo a la luz de esta obra madura pueden entenderse mejor las todavía inmaduras observaciones de Goldmann, en particular en lo referido al desplazamiento desde una concepción epistemológica a una concepción fenomenológica del concepto de cosificación.

material, una *cosa* (*Sache*), bajo la cual se subsumen tanto la dimensión epistemológica del objeto como la dimensión fenomenológica de la cosa (*Ding*)— viene a la luz tan pronto como Goldmann remite en un asíndeton a esta entidad llamándola el «concepto más importante para la vida cotidiana» (p. 89). En este pasaje más largo —que vale la pena citar en su integridad—, Goldmann se mueve entre la apercepción epistemológica y la fisicalidad fenomenológica del mundo (de la cosa) e interpreta así el surgimiento de la apercepción teorética como el intento de controlar conceptualmente el mundo natural objetivo externo de la cosa. Ahora bien, esto no se deriva, como ocurre con frecuencia, de una angustia frente al mundo, sino que es experimentado como una compensación que busca salir al encuentro de, y resistirse a, el mundo siempre cambiante y los efectos que este mundo despliega sobre el sujeto juzgante —a través de los cuales este último llega, en primer lugar, a ser tal—. El pasaje afirma lo siguiente:

> En toda sociedad, la praxis social está estrechamente vinculada con los objetos físicos. Los hombres actúan juntos sobre la inhumana realidad que ininterrumpidamente se modifica bajo su influencia. Probablemente los hombres se vieron obligados en toda sociedad, para poder actuar efectivamente sobre la realidad, a separar el aspecto cognoscitivo de la realidad física de sus relaciones activas o afectivas con ella. Constituyeron así un mundo del que se podía hablar *teoréticamente*, es decir, en la modalidad de la afirmación. Asimismo, es probable que, para lograr esto, estuviesen siempre obligados a vincular las imágenes siempre cambiantes de lo inmediata y empíricamente dado con invariantes conceptuales, de entre las cuales, era el de *cosa*, el de *objeto*, el concepto más importante para la vida cotidiana [p. 89].

La repentina variabilidad observable del suelo argumentativo entre fenomenología y epistemología no debe atribuirse a una inconsistencia argumentativa. Más bien, da testimonio de la imposibilidad, inherente al asunto, de distinguir entre el poner epistemológico y el observar fenomenológico del objeto/la cosa. Esto último se debe, como muestra el texto citado, a los efectos provenientes de las cosas, los cuales determinan no solo la esfera cognitiva, sino también psíquica del sujeto e inducen con ello al sujeto a reconfigurarse de nuevo cada vez como defensa frente a estos efectos. Llama la atención que Goldmann, luego de subrayar

el significado fundamental de las cosas para la completa estructuración personal del sujeto que se realiza en la esfera de la vida cotidiana, le otorgue a la mercancía un poder tan limitado al momento de discutir el fenómeno de la cosificación y, en particular, lo concerniente al rol que la cosa como mercancía juega en el surgimiento del sujeto. Él localiza a las mercancías como factores que influyen solo en la vida económica, la cual es presentada como una parte de la vida pública del sujeto. Fiel a su estructuralismo genético, influido por la psicología del desarrollo de Piaget, Goldmann defiende la tesis de que las cosas solo despliegan un carácter subjetivante como mercancías. Tan pronto como la cosa devenida mercancía abandona el mercado, dejando con ello atrás su valor de cambio, e ingresa en la esfera privada del sujeto, dejándose reconocer solo por su valor de uso, pierde su carácter cosificado, viéndose privada así de sus funciones subjetivantes. Adicionalmente, se atribuyen características y efectos neutrales a las mercancías que, dentro de las relaciones de la esfera privada —entre las que Goldmann nombra a la familia y a las relaciones de amistad—, han vuelto a ser cosas. De dichas características y efectos no emergen ya consecuencias cosificadoras, sino que se constituyen relaciones que, «retiradas de la influencia *inmediata* del mercado, permanecen accesibles en cierta medida para el altruismo y la solidaridad» (p. 85). De este modo, la argumentación de Goldmann conduce a una separación del mundo producida por las cosas devenidas en mercancías, separación en una esfera de la vida pública y cosificada y una esfera de la vida privada no cosificada, o no cosificable, o incluso descosificada. El que esto lleve a un «*dualismo psíquico*, el cual se *torna una de las estructuras fundamentales del hombre en la sociedad capitalista*» (p. 94), debe ser tomado más como una interpretación excesivamente breve de la fuerza del tráfico e intercambio de mercancías y menos como una separación de esferas de la vida que ha de ser presupuesta —como lo hace Goldmann—.[10]

10. La existencia de un mundo descosificado de la esfera privada o la necesidad de un acceso infantil, todavía no cosificado, a las cosas, para que se pueda recrear la constitución unitaria originaria entra la naturaleza y el hombre, no se encuentran solo en la dialéctica de la reconciliación de Goldmann. También los defensores de una dialéctica abierta y negativa, como por ejemplo Theodor W. Adorno o Walter Benjamin, son deudores de un optimismo de la infancia que debe servir para luchar contra la cosificación capitalista. Véase, al respecto, Caligiuris (2013).

Para poder explicar lo primero —a saber, la efectividad de la estructura económica capitalista inherente a la forma de las mercancías—, es necesaria una aproximación renovada a la problemática de la cosificación que no anule las intuiciones de Goldmann, sino que las lleve más lejos. Goldmann enriquece la problemática de la cosificación, por un lado, al haber dejado de lado la aproximación epistemológica a esta temática y, por otro, al haber optado por una consideración fenomenológica de la cosa. Esto último se manifiesta —como hemos visto— en que, por un lado, existe un mundo de las cosas independiente del conocimiento del sujeto y en que, por otro lado, estas cosas son los factores que estructuran al sujeto. La ya mencionada cortedad de miras en lo referido a la constitutividad de las cosas/mercancías en el despliegue del sujeto no debe situarse en el contenido del argumento, sino en su estructura lógico formal, es decir, en el hecho de que subyace a las reflexiones de Goldmann, pese al carácter fenomenológico de su aproximación, un modo de proceder dialéctico. El desarrollo conceptual desde la neutralidad del modo de ser-«en sí» de la cosa (C) en tanto entidad material perteneciente al mundo natural, pasando por la negatividad de la cosa devenida mercancía (C-M), hasta una mercancía superada que ha vuelto a ser cosa (C-M-C') —la cual se separa dentro de la esfera privada de sus efectos negativos, mantiene su carácter intercambiable y despliega efectos afirmativos— apunta a una lógica operante de la reconciliación dialéctica de la que Goldmann no parece haberse despedido. Lo problemático aquí no es, como se mostrará a continuación, ni el proceder conceptual dialéctico operativo ni la consideración sintética del objeto como cosa y mercancía a la vez. La limitación radica, más bien, en la ya sugerida unidad originaria de un ficticio mundo reconciliado de la esfera privada, unidad que se alcanzaría a través del automovimiento teleológico del objeto desde una naturalidad neutral de la cosa hasta una autodeterminación social de la mercancía que ha vuelto a ser cosa. Nicholas Tertulian, antiguo discípulo de Goldmann, acierta al calificar este modelo explicativo de insuficiente. Siguiendo el pensamiento de Goldmann, se ocupa del Lukács maduro y toma su tardío *opus magnum*, *Ontología del ser social*, como punto de partida para sus reflexiones sobre el fenómeno de la cosificación.

## 3

Mientras que en sus escritos tempranos o en su período intermedio, incluyendo *El joven Hegel* o su estudio sobre *El joven Marx* (1982), Lukács se mueve aún al interior de un marco epistemológico, Tertulian sostiene que, a más tardar a partir de *Ontología del ser social*, tuvo lugar un quiebre al que Lukács mismo somete a su más temprana presentación de la concepción de la cosificación. La cosificación no se entiende ya como una «categoría histórico filosófica», sino como una «categoría de la teoría de la personalidad». Las sutiles diferenciaciones entre objetivación y exteriorización, o entre incremento de las facultades e incremento de las facultades y sus sinergias en la síntesis de la personalidad, así como entre humanidad filogenética (genericidad en sí) e individuo singular ontogenético (genericidad para sí), son muestras de ello y son necesarias, según Tertulian, para poder hablar de la cosificación como de un proceso subjetivante (2006, p. 32). En esto último ve Tertulian un «mutismo» (p. 36) inherente al proceso, un proceso de transformación puesto en movimiento por medio del proceso de cosificación. Recogiendo el curso de la argumentación hasta el momento, se le atribuye esto a la forma *socialontológica* de aproximación al fenómeno de la cosificación, registrada en la *Ontología*, forma de aproximación que Lukács presenta en su obra tardía y en cuyo centro yace la producción del sujeto en su contexto de surgimiento social.[11] Lukács llama la atención, con ello, sobre la necesidad materialmente condicionada de seguir considerando al ser biológico y al ser social solo como categorías analíticas, como «dos aparentes hechos

11. Con ello tiene lugar un nuevo desplazamiento en la obra de Lukács. El protagonismo del sujeto supraindividual —en el que, entre otras cosas, yace, según Lukács, la superioridad de la filosofía socialmente orientada de Hegel en comparación con la filosofía moral individualizadora de Kant, y que había caracterizado la obra de Lukács hasta *El joven Hegel*— se repliega en la obra tardía, dando lugar a una consideración del sujeto que gira en torno al surgimiento del sujeto individual. La diferencia consiste en que el sujeto individual ya no es visto como substrato del sujeto colectivo, sino que el sujeto colectivo es solo posible a través del surgimiento del sujeto individual; véase la tesis de Lukács en *El joven Hegel*, de acuerdo con la cual «el sujeto al que Hegel propiamente se refiere no es idéntico al sujeto moral kantiano; es, más bien, siempre algo social-histórico. [...] Pues el contenido de su concepción [...] es la coincidencia entre la autonomía moral del sujeto individual y la colectividad democrática del pueblo entero» (1973*a*, p. 53).

opuestos» (Lukács, 1973*b*, p. 125), con el fin de rechazar también como aparente esta irreducibilidad ontológica entre ser biológico y social y presentar su surgimiento como igualmente originario. Lukács logra su cometido, en tanto concibe esta relación como una constitución recíproca que puede ser retrotraída al carácter ontológico, es decir *productivo*, del proceso laboral, durante el cual el sujeto autoproductivo se produce a sí mismo. En la medida en que Lukács considera cada modificación llevada a cabo a través del proceso laboral y durante este, tanto en el ser social como en el biológico, como un nuevo poner (p. 24), desde el cual debe partir cada vez nuevamente la consideración de este proceso subjetivante, sale a la luz no solo el carácter productivo, sino también el carácter *performativo* de esta relación. Esto tiene como consecuencia, para la argumentación actual, que no es posible distinguir ni entre un mundo natural y/o social, ni entre una esfera pública y/o una privada —como era el caso de Goldmann—, pues el trabajo determina todas las formas de aparecer de la vida (cotidiana).[12] La principal diferencia —la cual, sin embargo, es producida por el tránsito desde un tratamiento epistemológico de la cosificación (en la obra temprana) hasta uno socialontológico (en la obra tardía)— se puede constatar, más bien, en el retroceso de la intesubjetividad como modo de este proceso, el cual va acompañado del desplazamiento del énfasis desde la forma de las mercancías en la obra temprana de Lukács al trabajo como proceso no solo ontológico, sino también teleológico, es decir, como proceso que se autopone en la obra tardía. Este desplazamiento del énfasis trae consigo también el que la cosificación deje de ser el procedimiento central de la socialización capitalista en beneficio de una ontología social del trabajo. Por este motivo han de preferirse los trabajos tempranos frente a los tardíos, en particular, el ensayo acerca de «La cosificación y la conciencia del proletariado» (Lukács, 1968, pp. 170-355) que se encuentra en la obra *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923. En dichos escritos, no solo se presenta la cosificación claramente como una modalidad intersubjetiva de procesos de subjetivación, sino que en ellos se encuentran también ya en germen los elementos de un concep-

12. Visto así, es fácil comprender por qué en los escritos de la Escuela de Budapest vinculados al círculo de Agnes Heller y Ferenc Fehér se le otorga al concepto de vida cotidiana una importancia fundamental, con el fin de resolver los problemas de la socialización capitalista. Véase Heller (1980; 1981).

to constructivista de la subjetividad. Una primera evidencia de ello son los pasajes en los que Lukács cuestiona categóricamente las representaciones esencialistas del sujeto. Lukács agrupa dichas representaciones bajo el concepto general del «humanismo» o «punto de vista antropológico», bajo el cual caen, por ejemplo, según Lukács, el pragmatismo moderno (p. 322), el utopismo revolucionario en la línea de Ernst Bloch (p. 330) o el idealismo subjetivo de Kant (pp. 237-238).[13] En los tres casos, Lukács pone al descubierto que, en la medida en que se absolutiza al hombre, se lo mitologiza, con lo que queda manifiesta la incapacidad de este modo de pensamiento para «captar concretamente la realidad como proceso histórico» (p. 324). Pueden extraerse indicadores adicionales de la concepción antihumanista del sujeto de Lukács de su rechazo frente a la genericidad natural del hombre. A diferencia de Marx —quien, en la última modalidad de la enajenación, la enajenación de la esencia genérica, representa al hombre como una esencia natural (Marx, 1968, p. 515)—, Lukács sostiene desde el principio de su trabajo sobre la cosificación que el hombre «es introducido como parte mecanizada en un sistema mecánico, que él encuentra ya concluido y funcionando con completa independencia y a cuyas leyes debe someterse sin voluntad propia alguna» (Lukács, 1968, pp. 178-179). Todavía más claras son las ideas presentes en el nivel de argumentación lógico formal, las cuales anticipan a la *Ontología*. La afirmación de Lukács según la cual Marx habría historizado a Hegel al historizar al hombre, es decir, tan pronto como planteó la «categoría inicial» del ser hombre «*en que él* [el hombre] *es y no es a la vez*» (Lukács, 1968, p. 327), no solo anuncia al Lukács tardío de la *Ontología*,[14]

13. Lukács retorna al *intellectus archetypus* del idealismo alemán en el capítulo sobre el trabajo de su *Ontología* (1973*b*, p. 18). Esto puede fortalecer la tesis aquí defendida según la cual, contra Tertulian, no debe hablarse de un quiebre, sino de un progreso desde el Lukács temprano al tardío.

14. La tesis de que el pensamiento temprano de Lukács presenta ya rasgos ontológicos —entendiendo ontología como una metonimia para procesos productivos o genéricos— es también defendida por Andrew Feenberg. En palabras suyas: «la teoría de Lukács puede entenderse como una generalización del fetichismo marxiano en dos dimensiones: en su amplitud sociológica a través de Weber y en su profundidad ontológica a través de Hegel. Así generalizado, el concepto de cosificación se vuelve la base para una crítica de la racionalidad capitalista como sistema de pensamiento y organización social amenazado por su incapacidad para captar el substrato material de sus propias categorías formalistas y estructuras institucionales» (1981, p. 61).

sino que incluso puede afirmarse que la equiparación que hace Lukács entre la vida y la vida social (1973*b*, p. 18), la cual se encuentra en su *Ontología*, o su afirmación, también presente en dicha obra, de que «la existencia y efectividad de la conciencia se encuentran atadas indisolublemente al desarrollo biológico del organismo viviente, de que cada conciencia individual —y no puede haber una de otro tipo— surge y perece junto con su cuerpo» (p. 125), no deben ser entendidas como desviaciones respecto de sus intentos más tempranos, sino como prolongación de los mismos. Esto último supone no limitar la aplicación de la dialéctica al nivel lógico formal de la estructura de conciencia en sus categorías cognitivas, sino también transponerla al nivel de la existencia corpórea material del sujeto.[15] Ciertamente, Lukács no deja de utilizar la terminología de la antropología hegeliana para expresar esta prolongación; así, por ejemplo, atribuye a la esfera de la conciencia manifestaciones como los afectos, los instintos o las necesidades —los cuales se asocian, desde una perspectiva actual, al cuerpo, o se consideran exclusivamente del cuerpo—.[16] Esto último no contradice la lectura aquí defendida, sino que más bien habla a favor de la misma, pues solo así queda claro que la

15. Waller T. Newell se ha expresado ya en esta línea: «La relación de Lukács con la tradición marxista es compleja, él hegelianiza la máxima marxista según la cual el ser social determina la conciencia, expandiendo su significado más allá de la idea de que la base económica determina la superestructura. Más bien, el "ser social" debe ser visto como el movimiento de la historia en el sentido más pleno y más rico, como una *Gestalt* multidimensional que incluye no solo a la economía, sino a la cultura y la filosofía —formas menos tangibles de existencia histórica que los deterministas económicos desterrarían a los ámbitos más efímeros de la superestructura—. Esto permite que la crítica marxista del capitalismo se ocupe de formas más sutiles de enajenación que la económica, por ejemplo, la psicológica y la estética» (1988, p. 311). Véase también Buck-Morss (1977, p. 26).

16. Véase la tesis de Lukács según la cual «la dominación de la conciencia humana sobre el propio padecer se refiere a una parte de la esfera de la conciencia, a habitualidades, instintos, afectos» (1973*b*, p. 123). Visto así, resulta sorprendente que, en las dos ocasiones en que Judith Butler se ha ocupado de Lukács, no llegase a discutir de modo más detallado su concepción del sujeto. En su contribución a la edición inglesa de las *Tanner Lectures* de Axel Honneth, se ha limitado a comentar la nueva conceptualización del concepto de cosificación llevada a cabo por Honneth en el marco de la teoría del reconocimiento. En la segunda ocasión, al contribuir con un prólogo a la edición del centenario del libro *Alma y forma* de Georg Lukács, se ha limitado a una crítica teórico literaria (Butler, 2008, pp. 97-119; 2010, pp. 1-15).

empresa de Lukács no equivale a un cambio de paradigma (de la dialéctica a la ontología como método). El acercamiento ontológico al «cuerpo/vida orgánica/desarrollo biológico del organismo viviente», al «ser» o «conciencia», así como a la «palabra y concepto», al «lenguaje y el pensamiento conceptual», o al «trabajo» significa en el Lukács tardío que estos deben entenderse como «momentos» heterogéneos, irreducibles, a ser observados en su propia existencia, y que se convierten en momentos de lo que Lukács define como el «ser social» una vez que la categoría del trabajo interviene como mediación entre estos momentos. Así, la dialéctica contribuye a la percepción del carácter social de estos momentos, pues a ella no le corresponde una función genérico-productiva, sino más bien una interpretativo-hermenéutica, la cual contribuye a sacar a la luz la construcción social de estos momentos ontológicos. La dialéctica debe, pues, conservarse como un proceso que no concierne a la formación del sujeto, sino que funge como proceso mental operativo a través del cual la formación del sujeto se hace perceptible. Con ello se revela que la relación entre ontología y dialéctica es inmanente y no de oposición: mientras que una ontología social consecuentemente concebida sirve para expresar procesos a-subjetivos de subjetivación y para hacer cognoscibles a los actores involucrados, la dialéctica permite mostrar la historización de estos procesos.[17]

En aquel texto temprano, no le basta a Lukács negarle al hombre su núcleo fijo de modo puramente lógico formal.[18] Él se esfuerza en llamar la atención sobre aquellos mecanismos que son a su vez elevados a factores constitutivos de la subjetivación. La administración capitalista del mercado —de acuerdo con cuyas leyes surge la forma de la mercancía— y la tecnología —como organización centralizada y exteriorizada del trabajo— son presentadas por Lukács como dos cuasidispositivos paradigmáticos de las esferas actuantes de la vida, a los que se les adjudica una función produc-

17. En este punto no puede discutirse, lamentablemente, la extremadamente compleja y tal vez más interesante pregunta por la relación entre dialéctica y ontología, pregunta que surge con el paso desde un modelo histórico dialéctico a uno social ontológico. Bastará aquí referir a la literatura relevante: Tertulian (1988; 2009); Dannemann y Jung (eds.) (1995).

18. Como afirma Lukács en su respuesta inédita a sus críticos, «las formas directas de aparición del ser social no son, sin embargo, fantasías subjetivas de la mente, sino momentos de las formas reales de existencia, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista» (2000, p. 79).

tiva tal dentro del discurso capitalista. Lukács radicaliza de este modo la aún vaga formulación marxista de que el comercio de intercambio debe contraatacar al interior del ser en comunidad (Marx, 1961, p. 35) y eleva la forma de la mercancía a característica estructural y forma constitutiva de la socialización capitalista. Para que pueda realizarse plenamente la capitalización de la sociedad, la forma de la mercancía «debe penetrar todas las expresiones vitales de la sociedad y transformarlas de acuerdo con su vivo retrato, no simplemente vincular a sí procesos independientes de ella orientados a la producción de valores de uso» (Lukács, 1968, pp. 172-173). Con ello, no solo diagnostica Lukács la metamorfosis de todas las relaciones humanas y sociales en mercancías, sino que también muestra que el hombre no queda intacto. «Así como el sistema capitalista se produce y reproduce económica y continuamente en un nivel más elevado, la estructura de cosificación se asienta, a lo largo del desarrollo del capitalismo, de manera siempre más profunda, fatal y *constitutiva* en la conciencia de los hombres» (p. 185; las cursivas son mías). Visto así, no debe entenderse bajo el concepto de «conciencia contemplativa», al que se refiere Lukács, la conciencia vuelta pasiva que, de lo contrario, habría que presuponer como autorreflexiva, sino una conciencia generada por el proceso de cosificación. No sucede que una conciencia preexistente sea reemplazada por nuevos modos de percepción o nuevas representaciones,[19] sino que la cosificación impulsada por la forma de la mercancía produce una conciencia cosificada desde el comienzo. En la medida en que la socialización capitalista le debe su fundación al tráfico de mercancías, se pone a la conciencia —no solo a la conciencia del trabajador (o trabajadora), como declara Lukács, sino de todo el que participa en este tipo de esfera construida de la vida— desde el principio como «*la autoconciencia de la mercancía*» (Lukács, 1968, p. 295).

---

19. Para otro punto de vista, véase Honneth (2005, p. 63). Es mérito de Honneth el intentar, al igual que Goldmann, purificar el concepto de cosificación de sus componentes epistemológicos y, en tanto él califica a la cosificación como olvido del reconocimiento, haber liberado el concepto de cosificación de la problemática de poder habermasiana y haberlo ontologizado. Aunque él concibe a los fenómenos de la cosificación como fenómenos enajenantes, no puede evitar hacer alusión a la productividad de la cosificación. Así, afirma que «de no poder explicarse la tendencia a actitudes cosificantes remitiendo a meros procesos de desarrollo intelectuales o culturales, resultaría necesario identificar aquellas estructuras y prácticas sociales que fomentan o dan pie a una tendencia de ese tipo» (p. 95).

En este punto puede notarse no solo cuán constitutiva resulta la intersubjetividad para los procesos subjetivantes de la cosificación, sino también que la cosificación transcurre intersubjetivamente. En virtud de la socialización de la estructura capitalista de la economía, cada producto le debe su forma de mercancía al intercambio entre sujetos en el mercado. Simultáneamente, se ve mediado asimismo el productor (o la productora) del producto a través de la forma cosificante de la mercancía; esto último en la medida —como afirma Lukács— en que el trabajo rendido se transmuta en el producto, con lo cual el productor (o la productora) se inserta a «sí mismo» o a «sí misma» como «persona física» en la mercancía (p. 291). Con ello se revela el carácter genérico e intersubjetivo que la forma tiene en el pensamiento de Lukács, tanto a través del ejemplo de la productividad de la forma de la mercancía, la cual es subjetivante, como también a través del ejemplo de la forma laboral, por medio de la cual el productor (o la productora) se añade a lo producido. En este sentido, ha afirmado con razón Katie Terezakis que la «forma es una demostración del *ser-en-relación*. Ser-en-relación es una condición cognitiva de la experiencia, en tanto la experiencia es comprendida a través de formas de ordenamiento, y el ser-en-relación es el contenido de la experiencia, en tanto la subjetividad se encuentra solo en el involucramiento intersubjetivo y en sus objetivaciones productivas (y, por tanto, autoproductivas)» (2011, p. 220). Esto último requiere que se conciba al proceso laboral mismo como algo socializado. Ello no supone, de ningún modo, cuestionar el carácter ontológico, es decir productivo y performativo, del proceso laboral, defendido en la *Ontología* de Lukács, ni tampoco negarle su autorregularidad teleológica de acuerdo con leyes, sino que exige, más bien, completamente en la línea de la ontología social de Lukács, rechazar la autodeterminación monocausal de este proceso y, siguiendo la posición del ensayo temprano sobre la cosificación, percibir el trabajo mismo, en cada una de sus manifestaciones, como lo específico de un contexto socioeconómico particular diferenciado. Visto así, solo recurriendo al escrito temprano de Lukács aparecería realmente como tal el carácter *social ontológico*, es decir determinado intersubjetivamente, del proceso laboral.[20]

20. La insuficiente socialización del proceso laboral es también criticada por los discípulos y discípulas de Lukács y representantes de la Escuela de Budapest, Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus y Mihály Vajda (véase Fehér y otros, 1983).

## 4

A partir de lo dicho surge, finalmente, una tercera fundamentación alternativa de la acción colectiva, siguiendo la teoría de Lukács acerca de la cosificación. La acción colectiva no ha de recuperarse exclusivamente ni por medio de un regreso a un gran sujeto supraindividual —el cual disponga, dialécticamente, de una capacidad para la acción que permita compensar las insuficiencias del sujeto individual— ni a través de la garantía de la capacidad para la acción de la cosa y, así, del sujeto cosificado, a favor de lo cual podría argumentarse siguiendo a Latour.[21] A partir de esta lectura enriquecida de la cosificación —lectura que ve en esta, según la obra temprana de Lukács, un fenómeno *intersubjetivamente impulsado* y, según la obra tardía, un fenómeno *genérico* que tiene lugar a través del intercambio de mercancías—, puede extraerse una imagen de la mercancía de acuerdo con la cual ella, en tanto producto del trabajo y forma de la economía, media, a la vez, entre el mundo de las cosas y la esfera económica del mundo de la vida dominada por las relaciones capitalistas de intercambio. Esto permite observar sintéticamente los efectos productivos que parten de cada objeto que es, al mismo tiempo, cosa y mercancía, sin adscribir de modo reduccionista estos efectos a una u otra esfera. Con ello queda establecido que la mercancía en tanto cosa puede seguir desplegando efectos subjetivantes aun tras ser retirada del mercado. La necesidad, mencionada introductoriamente, de tener que mantener ejemplarmente la intersubjetividad como modo categorial de los procesos de subjetivación se muestra en el modo en el que se amplía el círculo de los actores involucrados de acuerdo con esta interpretación. Junto con el sujeto trabajador y productor, el cual se encuentra en el centro del proceso onto-teleológico del trabajo, la cosificación entendida como impulsada intersubjetivamente permite tomar también en cuenta al sujeto consumidor como factor de trabajo en un doble sentido: por un lado, como objeto de la

21. En este sentido argumenta Andrew Feenberg, quien, al comentar recientemente las formulaciones de Lukács acerca de la «autoconciencia de la mercancía» o «la conciencia del objeto», se refiere, expresándose de un modo cercano a Latour, a «un híbrido bizarro de lo humano y lo no-humano» (2011, p. 180).

producción que está referido a los productos del trabajo y que es formado por el consumo, y, por otro lado, al mismo tiempo como factor de estímulo de la producción, en tanto se considera el rol, atribuible al sujeto consumidor, de poder determinar la producción a través de regularidades del mercado como, por ejemplo, la oferta y la demanda. A través del uso de cada una de las mercancías, el sujeto no se ve confrontado ni con una cosa exclusivamente material y mundana, la cual, desde un punto de vista epistemológico, pueda escapar de la mirada petrificante del sujeto; ni con una cosa que, desde un punto de vista fundamental ontológico, someta al sujeto a las características transferidas por la cosa; ni con una cosa que, desde un punto de vista fenomenológico, dote de identidad al sujeto. A través del uso de cada una de las mercancías, el sujeto entra en contacto (consigo mismo, en un otro y como un otro en el encuentro) con otro sujeto de una manera doble: por un lado, este encuentro acaece junto a/en la forma del trabajo, a través de la cual el sujeto consumidor entra en contacto con el sujeto productor por medio del trabajo realizado y transmutado en el producto. Adicionalmente, el sujeto se encuentra simultáneamente con su esfera socioeconómica mundana vital tan pronto como la cosa llega al mercado y se convierte en mercancía a través del intercambio. No solo el trabajo se manifiesta a través de la mercancía, sino también las relaciones socioeconómicas que actúan sobre los productores en el lugar de producción. Estas condiciones tienen un efecto generativo, es decir, de constitución de identidad sobre el sujeto consumidor, el cual se constituye bajo estas condiciones. Resulta así evidente que partir de la cosa comercializada permite hacer(se) visible los procesos a-subjetivos en curso de la constitución recíproca entre consumidores y productores, de los que se origina la capacidad para la acción del sujeto. La potencialidad para la acción colectiva existente en estos procesos se basa en que el sujeto solo actúa cuando co-actúa, puesto que en tanto es un compartido-común solo puede ser conceptualizado como actuante-colectivo.

## Bibliografía


BUCK-MORSS, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics*. Nueva York: The Free Press.

BUTLER, Judith (2008). «Taking Another's View: Ambivalent Implications», en Axel Honneth y otros, *Reification: A New Look at an Old Idea* (pp. 97-119). Oxford: Oxford University Press.

— (2010). «Introduction», en Georg Lukács, *Soul and Form* (pp. 1-15). Nueva York: Columbia University Press.

CALIGIURI, Francesca (2013). «Das unwürdige der Welteinrichtung erfahren», en Tobias Goll, Daniel Keil y Thomas Telios (eds.), *Critical matter. Diskussionen eines neuen Materialismus* (pp. 65-81). Münster: Assemblage.

COCKBURN, Cynthia y Susan ORMROD (1993). *Gender and Technology in the Making*. Thousand Oaks: SAGE.

DANNEMANN, Rüdiger y Werner JUNG (eds.) (1995). *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*. Wiesbaden: Springer.

DELEUZE, Gilles (1993). *Unterhandlungen: 1972-1990*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.

DORRESTIJN, Steven (2012). «Technical Mediation and Subjectivation: Tracing and Extending Foucault's Philosophy of Technology». *Philosophy and Technology*, *25*(2), 221-241.

FEENBERG, Andrew (1981). *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Rowman and Littlefield.

— (2011). «Reification and its Critiques», en Michael J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 172-194). Londres - Nueva York: Continuum.

FEHÉR, Ferenc y otros (1983). «Notes on Lukács *Ontology*», en Agnes Heller (ed.), *Lukács revalued* (pp. 125-153). Oxford: Blackwell.

GOLDMANN, Lucien (1966). *Dialektische Untersuchungen*. Traducción de Ingrid Peters y Gisela Schöning, Neuwied: Luchterhand.

— (1975). *Lukács und Heidegger*. Traducción de Rainer Rochlitz. Darmstadt: Luchterhand.

GRONDIN, Jean (1988). «Reification from Lukács to Habermas», en Tom Rockmore (ed.), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy* (pp. 86-107). Dordrecht: D. Reidel.

HEIDEGGER, Martin (1985). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.

— (2011). *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.

HELLER, Agnes (1980). *Theorie der Bedürfnisse*. Traducción de Helmut Drüke. Hamburgo: VSA.

— (1981). *Das Alltagsleben. Versuche einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Traducción de Peter Kain. Frankfurt: Suhrkamp.

HEMMING, Laurence Paul (2013). *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue Over the Language of Humanism*. Evanston: Northwestern University Press.
HONNETH, Axel (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp.
HOY, David Couzens (1979). «Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy». *Philosophy and Literature*, *3*(1), 107-118.
LATOUR, Bruno (2007). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Traducción de Gustav Roßler. Frankfurt: Suhrkamp.
LOHAN, Maria y Wendy FAULKNER (2004). «Masculinities and Technologies. Some Introductory Remarks». *Men and Masculinities*, *6*(4), 319-329.
LOTZ, Christian y otros (eds.) (2012). *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der kritischen Theorie*. Múnich: Fink.
LUKÁCS, Georg (1968). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhand.
— (1973*a*). *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (1973*b*). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*. Darmstadt: Luchterhand.
— (1982). *Der junge Marx. Seine philosophische Entwicklung von 1840 bis 1844*. Stuttgart: Neske.
— (2000). *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. Traducción de Esther Leslie. Londres - Nueva York: Verso.
MACKENZIE, Donald A. y Judy WAJCMAN (eds.) (1985). *The Social Shaping of Technology*. Milton Keynes: Open University Press.
MARCHART, Oliver (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlín: Suhrkamp.
MARX, Karl (1961). «Zur Kritik der politischen Ökonomie», en *Marx-Engels-Werke*, *13* (pp. 3-160). Berlín: Dietz.
— (1968). «Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», en *Marx-Engels-Werke*, *Ergänzungsband 1* (pp. 465-588). Berlín: Dietz.
NEWELL, Waller R. (1988). «Philosophy and the perils of commitment: A comparison of Lukács and Heidegger». *History of European Ideas*, *9*(3), 305-320.
STAHL, Titus (2011). «Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 731-746.
— (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt - Nueva York: Campus.

TEREZAKIS, Katie (2011). «Living Form and Living Criticism», en Michael J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics* (pp. 211-228). Londres - Nueva York: Continuum.

TERTULIAN, Nicholas (1988). «Lukács' Ontology», en Tom Rockmore (ed.), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy* (pp. 243-273). Dordrecht: D. Reidel.

— (2006). «Aliénation et désaliénation: Une confrontation Lukács-Heidegger». *Actuel Marx*, 39, 29-53.

— (2009). «L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács: Phénoménologie et dialectique.» *Kriterion*, 119, 23-41.

WAJCMAN, Judy (1991). *Feminism confronts technology*. Richmond: Pennsylvania St. Univ. Press.

WINNER, Langdon (1980). «Do artifacts have politics?». *Daedalus*, *109*(1), 121-136.

— (1993). «How technology reweaves the fabric of society». *The Chronicle of Higher Education*, *39*(48), B1-B3.

# NORMATIVIDAD Y RESISTENCIA. SOBRE FILOSOFÍA MORAL EN THEODOR W. ADORNO*

*Sebastián Tobón*
*Goethe-Universität Frankfurt am Main*

Quien se pregunte por la existencia de una filosofía moral en Adorno o por un principio normativo que rija su pensamiento en general, se topará con dificultades teóricas derivadas del diagnóstico social elaborado por él mismo. La intención temprana de la teoría crítica era postular una crítica de la sociedad todavía desde el punto de vista de la posibilidad de su transformación (Maiso, 2009, p. 106), pero los posteriores análisis del desarrollo cultural de Occidente, así como de los fenómenos del nacionalsocialismo en Alemania y la expansión del capitalismo industrial y de mercado, dificultaron la representación de un elemento explícitamente normativo en el proyecto teórico, así como la postulación de una sociedad reconciliada. Si se intenta ubicar en el trabajo de Adorno los lugares que sirven de fundamento teórico a la crítica, nos enfrentamos una y otra vez con momentos de difícil resolución, aparentes paradojas y aporías normativas. Adorno no es un moderno, en el sentido de pretender conservar sin más la tradición normativa ilustrada, pero tampoco se inscribe simplemente en la corriente posmoderna del pensamiento que parte de la idea de la muerte de todo valor. Visto desde esta perspectiva, su tarea no consiste en propugnar una realización abstracta de los valores modernos, sino en una reconstrucción histórico-dialéctica de su fracasado devenir. Si se penetra en detalle en dicha reconstrucción, no es difícil notar

* En el trabajo se han citado las obras completas de Theodor W. Adorno en alemán y en castellano. A todas las citas del cuerpo del texto les siguen, primero, la indicación de volumen y la paginación de la edición de las obras completas en alemán (2004) y, luego, en español (2014). Las citas han sido traducidas al español, bien apoyándome en las traducciones existentes o realizando una traducción inédita cuando no había otra disponible.

que su aproximación a la historia cultural de Occidente llega a la descripción paradójica de un mundo que ya no puede emanciparse, pero que dispone de todos los medios técnicos para hacerlo. Una sociedad cuya esencia liberal ha sido capturada por el capitalismo y donde la felicidad y la vida buena han sido reemplazadas por la pura lucha autoconservativa. Esta visión no ha pasado desapercibida y en muchos lugares ha sido calificada como pesimismo. Dentro de la misma tradición crítica, tales conclusiones han sido acusadas, incluso, de ser consecuencia de una determinada actitud, un mero punto de vista, una concepción del mundo que acerca al autor al nihilismo (los respectivos proyectos teóricos de Habermas y de Honneth han partido de una crítica similar, véanse Habermas, 1989, pp. 130 ss.; Honneth, 1991, pp. 6 ss.; y Honneth, 2000, pp. 128 ss.).

Es probable, sin embargo, que a través de una reconstrucción de la filosofía práctica de Adorno se puedan encontrar motivos que ayuden a resolver las aporías inmanentes a su concepción moral. Este texto asume la tarea de reconstruir, en términos generales, las reflexiones morales más relevantes en su obra para mostrar no solo que existe una dimensión práctica de su pensamiento, sino que, en contra de la crítica antes expuesta, es posible hallar motivos normativos. Para ello va a ser importante mostrar que una concepción «propositiva» de la moral no depende de una descripción «positiva» de la sociedad. Es decir, como se esbozará, es teóricamente posible una concepción de la normatividad práctica que no tenga como presupuesto una intuición de lo bueno moral ni una representación concreta del potencial práctico de la humanidad, como por ejemplo se hace efectivo en la filosofía de Kant. Uno de los elementos quizá más relevantes del pensamiento práctico de Adorno es que sus presupuestos jamás se someten al impulso de positividad, el cual ha asumido una fuerza inexorable dentro de la tradición occidental del pensamiento. Esto implica que el diagnóstico social que se realiza, que demostraría incluso la urgencia de una concepción del bien, no se separa nunca de la búsqueda de opciones realistas respecto de la vida reconciliada de los individuos. El enfoque de Adorno es completamente consciente de que su descripción diagnóstica del estado del mundo trae consigo al menos una regla fundamental para los individuos, a saber: que el mundo debe ser cambiado y resistido, que las instituciones sociales deben ser transformadas y que los hombres deben ser liberados material-

mente de su estado de minoría de edad. No obstante, esta norma está íntimamente entrelazada con la conciencia de que para muchos individuos el estado de cosas existente no representa ningún problema. Es decir, en este punto la teoría de Adorno se enfrenta con el hecho de que ni el diagnóstico ni las obligaciones que de él resultarían son algo de suyo comprensible. La ideología, pues, se convierte en una especie de barrera entre la normatividad negativa que surge del diagnóstico y el esfuerzo de reflexión necesario para asumir coherentemente la conciencia de la vida en la falsedad. Por esta razón, para Adorno, la lucha fundamental en el marco de la sociedad tardocapitalista, antes que el direccionamiento positivo de la sociedad hacia un determinado estado de cosas (que pueda anticiparse cognitivamente), es la oposición consciente a la reproducción del espíritu del mundo tal como se ha desenvuelto hasta hoy. Es por ello que este trabajo intentará reconstruir el pensamiento de Adorno hasta la idea de una *ética de la resistencia* como opción moral válida y hacia la comprensión de la negatividad de su pensamiento como fuente de normatividad.

Acorde con este perspectiva, el texto procederá del siguiente modo: en primer lugar, se realizará una extensa reconstrucción de las reflexiones de Adorno sobre la moral moderna, así como de la crítica de Adorno de la filosofía moral kantiana (1); en el marco de la revitalización materialista del proyecto metafísico de Kant, se intentará comprender lo que para Adorno constituye la reformulación contemporánea del imperativo categórico de Kant, así como las tareas necesarias de una filosofía práctica en el presente, es decir, se intentará comprender el papel que juega el momento somático en la filosofía práctica de Adorno y en su concepción de la decisión moral (2); todo esto para establecer la relación normativa que puede existir entre este elemento somático y la ética de la resistencia, con lo que se concluirá el texto (3).

## 1. **La moral moderna y la crítica de la filosofía práctica de Kant**

La pregunta por la actualidad de la filosofía moral es posible siempre que no se elimine arbitrariamente la perplejidad que debería acompañarla. Esta exigencia habría de acatarse, porque la evidencia de legitimidad de la filosofía moral, que se mantuvo

incuestionada durante siglos, no puede conservarse sin más tras las catastróficas imágenes que la sociedad industrial y técnica han legado. La verdad de nuestros tiempos sobre la filosofía moral es que ella no puede entenderse sin sus propias contradicciones. No puede emprenderse un proyecto teórico que pretenda aprehender la esencia moral de los hombres o que, a modo de recetarios esotéricos, formule la máxima definitiva para todas las situaciones humanas que impida de una vez y para siempre las malas acciones. La pregunta por la actualidad de la reflexión moral —la cual, más que una búsqueda de razones contra la obsolescencia del pensamiento, es la búsqueda de su necesidad por mor de la historia, de su validez normativa y de su urgencia— excluye de antemano cualquier modo absoluto de tal validez, de tal necesidad y de tal urgencia. En sus escritos tempranos, Adorno dejaba clara su postura respecto de la pregunta ¿para qué aún filosofía?

> Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico debe renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con la que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en un realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien busca conocerla solo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa [2004, 1, p. 325; 2014, 1, p. 73].

La renuncia a la pretensión de aferrar la totalidad de lo real al pensamiento se traduciría, respecto de la moralidad, en la imposibilidad de anticipar a través de leyes de carácter universal las decisiones prácticas que los sujetos enfrentan en el mundo de los fenómenos.[1] Esto es claro cuando, en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral* (*Probleme der Moralphilosophie*), advierte a su audiencia no esperar de él «indicaciones para la vida correcta», mucho menos alguna forma de consejo en cuestiones de la vida privada o social (1996). La reflexión sobre la filosofía moral debe desenvolverse a partir de las contradiccio-

1. La idea de que no puede haber vida correcta dentro de la falsedad social, motivo importante de los *Minima Moralia* de Adorno, juega un papel fundamental en este planteamiento general.

nes lógicas y materiales de todos los conceptos relevantes en este ámbito (para una explicación de este carácter antinómico de la reflexión moral en Adorno desde la perspectiva de la virtud, véase Menke, 2005, pp. 142-162). Así, por ejemplo, la contradicción (o el carácter dicotómico) fundamental de la relación pensamiento-mundo ha de conducir al problema de las condiciones prácticas de realización de las intenciones subjetivas, es decir, a replantearnos la premisa kantiana fundamental de que la voluntad es libre de poner en la acción aquello que se representa la conciencia.

La crítica de Adorno a la filosofía moral ilustrada en general impugna, antes que nada, su carácter abstracto, su rechazo del momento somático, así como su naturaleza preeminentemente autoconservativa. Estos elementos se concretan en la crítica a la filosofía moral kantiana como forma paradigmática de la moral ilustrada. En la filosofía de Kant, como se verá, las contradicciones son altamente productivas. Si bien la crítica ancla en ellas con fuerza mostrando la cara oculta de la potencia normativa de la moral kantiana, al mismo tiempo este ejercicio de profundización permite atrapar una dimensión negativa de la moral que puede constituir el contenido práctico del propio pensamiento adorniano. El motivo, concentrándonos ahora en la filosofía de Kant, es que ella es, según Adorno, la filosofía moral en sentido estricto: «Se podría decir, por tanto, que la filosofía moral de Kant es, en general y absolutamente, la filosofía moral por excelencia».[2]

A pesar de sus grandes contradicciones, la filosofía kantiana se convierte, por su naturaleza dualista, en el fundamento de cualquier teoría moral. No es casualidad, según Adorno, que todos los filósofos posteriores no hayan podido plantear una teoría moral o no hayan podido construir una filosofía práctica de pretensiones universales. Al haber renunciado a todo dualismo, y conscientemente haber querido escapar de las antinomias a las que conduce la filosofía práctica de Kant, no pudieron postular más que la liberalidad anárquica de la vida social o de la historia, como ya se insinuó arriba, la virtud del más fuerte. Los cuestionamientos a la filosofía moral que aparecen en Adorno

2. «Man kann nämlich sagen, dass die Kantische Moralphilosophie eigentlich überhaupt die Moralphilosophie par excellence, die Moralphilosophie schlechterdings ist» (Adorno, 1996, p. 158).

no han sido ajenos tampoco a la tradición neokantiana y a los intérpretes más conocidos de Kant.[3] Podría decirse que las críticas que enfrenta Kant en la filosofía de Adorno las ha enfrentado también, casi con la misma radicalidad, respecto de la filosofía de Hegel. El interés en este apartado es abordar al menos tres aspectos que se pueden problematizar profundamente desde la perspectiva de Adorno, a saber: el problema del dualismo complejo razón-naturaleza o, lo que es lo mismo, esfera de validez universal de la moral y experiencia empírica y sensorial de los individuos. En segundo lugar, se quiere problematizar la tesis del «*factum de la razón*», que aparece en el segundo intento de fundamentación moral de Kant (la *Crítica de la razón práctica*). En último lugar, se abordará la cuestión del formalismo vacío (crítica que se anticipa ya en Hegel).

Al abordar la cuestión de la razón práctica, Adorno aclara enfáticamente que el principio de la razón práctica para Kant no es otro que la razón misma (Adorno, 1996, p. 164). Es decir, un concepto de razón liberado de fines reducidos a la particularidad del arbitrio humano y que procede según el más universal de los contenidos. La carga de esta asimilación de acción moral y un concepto abstracto de razón obedece al devenir histórico de la filosofía misma. No solo el racionalismo europeo, que antecedió a Kant, fue responsable de este aislamiento absoluto del concepto de razón y su dotación más o menos arbitraria de significado práctico. Para Adorno, ya en la equiparación entre conocimiento y praxis que es posible seguir en los diálogos platónicos, hay una protohistoria de la razón práctica. El hecho de que en Platón se renuncie a la construcción de una doctrina de las virtudes particulares y, por el contrario, se apele a una doctrina que relacione virtud con saber en general (*saber ético*, como puede ser rastreado en el *Cármides* o en el *Laques*) es un indicio de esta vinculación que subyace a la forma de racionalidad ilustrada. En primer lugar, tal comportamiento debe comprenderse en Kant como un deseo estrictamente racionalista de fundar la moral en algo más que los puros sentimientos. Vinculando la sensibilidad humana a las facultades menores de la subjetividad (los sentidos), quería bloquear Kant la posibilidad de que el fun-

3. Para una estructura de estas críticas, véase Allison (1990). En cuanto al tema, son interesantes los capítulos correspondientes a la tercera parte que gira en torno al problema de la justificación de la moralidad en Kant.

damento de la acción se redujera al deseo particular.[4] Desde el punto de vista del sistema, Kant debía postular una necesaria separación entre la agencia racional y la naturaleza física de la subjetividad con el fin de dividir los ámbitos de justificación de la acción moral, esto es, el ámbito de la pura razón y el ámbito de la búsqueda del placer. Haciéndolo de este modo, Kant establece un divorcio entre el valor moral y las inclinaciones naturales de la subjetividad, constituyendo el primero el ámbito de justificación racionalmente adecuado. Kant lleva este argumento lógico a sus últimas consecuencias: para salvar la idea del valor moral, necesita una concepción trascendental del *yo* alejada de las contingencias de la naturaleza sensorial del individuo y de lo que el mundo externo hace de nuestros esfuerzos bien intencionados en términos de consecuencias (Freyenhagen, 2013, p. 103).[5] Para Adorno, la posibilidad lógica de separar estos dos momentos se confunde con las potencialidades mismas de lo que es razón para Kant. Por un lado, razón como principio de lo moral significa el modo de acción no restringido a los fines particulares del sujeto individual y que se puede plegar a la estructura universal de la legalidad racional (*vernunftgemäße Gesetzmäßigkeit*). Por otro lado, razón es también lo universal, es decir, la capacidad de comprensión y conocimiento presente en cada individuo humano. Desde el enfoque de Kant, la transición entre

4. Adorno no deja de mostrarse dialécticamente móvil en este tipo de críticas. Como se verá más adelante, es necesario rescatar algo de este deseo racional de fundamentación, tal como lo deja claro en su *Dialéctica negativa* con la idea del «contenido de verdad de la doctrina de lo inteligible» (2004, 6, pp. 292 ss.; 2014, 6, pp. 273 ss.). En este punto, en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral*, Adorno insinúa la existencia en Kant de una crítica al pietismo característico de la cultura alemana, movida por la fuerza de la «comprensión virulenta de la formación de los sentimientos —de la inteligencia emocional (*Herzensbildung*)» (1996, p. 165).

5. En la *Crítica de la razón práctica*, en el capítulo tercero (De los móviles de la razón práctica), Kant enfatiza lo siguiente: «Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es lo siguiente: en tanto voluntad libre es determinada solo por la ley, a saber, no solo sin la contribución de los deseos sensibles, sino incluso rechazando dichos deseos y distanciándose de toda inclinación que pueda ser contraria a dicha ley (Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde» (*Crítica de la razón práctica*, A128).

el punto de vista moral y la acción verificable en el mundo empírico puede tener lugar en la agencia particular, dado que en el sujeto recae esta capacidad racional y, a su vez, porque existen las condiciones empíricas para llevar a cabo una acción válida universalmente. De ahí, pues, que la acción se verifique como moral siempre y cuando sus motivos fundamentales se vinculen tanto a la capacidad subjetiva como a la posibilidad objetiva de la moralidad.

Este punto de vista no carece de presupuestos fuertes. En efecto, lo que está en juego en el análisis que hace Adorno de Kant es el elemento motivacional de la acción moral. Si se excluyen de antemano los motivos *meramente* personales, individuales, sensibles, Kant debería demostrar que el punto de vista racional es lo suficientemente persuasivo y atractivo, desde una perspectiva subjetiva, para que la acción estrictamente moral sea considerada una opción deseable. La idea de una transposición inmediata entre la conciencia del deber y la acción correcta sería objetable, según Adorno. No es claro en Kant cómo una conciencia *necesariamente* podría percibir la acción en general bajo el mandato inexorable del deber, ni a partir de cuáles razones lo realizaría de un modo inmediato. Es necesario enfatizar que esta cuestión tiene un fundamento social para Adorno. La identidad entre pensamiento y acción moral tiene dificultades materiales: «[...] entre más se configura un antagonismo entre los intereses y fines de cada individuo particular y los intereses y fines del todo, menos se puede suponer una tal *identidad inmediata*».[6] Es decir, aquello que Kant recogía desde el punto de vista teórico es algo que se encuentra establecido socialmente. La experiencia de la diferencia entre las buenas intenciones morales y la imposibilidad de actuar moralmente se sitúa en el marco de comprensión de la distancia entre teoría y praxis en general. En tanto la estructura de la ley moral tiene un carácter puramente trascendental[7] y se constituye en modelo abstracto *a priori* de la acción moral

6. «[...] je mehr in der Gesellschaft sich ein Antagonismus herstellt zwischen den Interessen und Zwecken des je einzelnen Individuums und den Interessen und Zwecken des Ganzen, um so weniger wird man eine solche unmittelbare Identität mehr unterstellen können» (1996, pp. 166-167; las cursivas son mías).

7. Lo trascendental tiene el sentido de lo no somático, de lo meramente especulativo. Dicho kantianamente, lo trascendental tiene el carácter de ser condición de posibilidad del conocimiento de lo empírico. Los principios racionales

concreta, conserva en el medio de ambos extremos un elemento no idéntico cuya superación es, en cualquier caso, social, empírica, o material. El móvil de la acción moral, según Kant, se puede conocer *a priori* y establece que es solo por la observancia de la ley moral y por la sumisión consciente a su carácter categórico, unida a una restricción del amor propio y las inclinaciones, que se puede actuar según los principios de la moralidad. Esto sería, pues, el respeto a la ley.[8]

Ahora bien, si la motivación para la acción moral no puede ser otra que la obediencia a la ley moral por sí misma y elementos particulares como la felicidad, la satisfacción del deber cumplido, o cualquier otra forma de placer que cause una buena acción quedan excluidos, la doctrina de la libertad kantiana debe apelar a elementos represivos. El así llamado rigorismo kantiano, es decir, el modo estricto y enfático en que Kant excluye la felicidad de sus reflexiones morales, aparece en su filosofía por mor de la libertad. Esta paradoja es bastante común en su pensamiento y forma parte de la tensa relación que existe en la sistemática moral entre libertad y represión de todo aquello que concierne a los impulsos naturales humanos, es decir, de las inclina-

---

de la razón práctica serían, en tal medida, la condición de posibilidad de la acción moral. Para Adorno, sin embargo, este carácter trascendental se encuentra infundadamente liberado de toda determinación material y, en este sentido, de toda ligadura estrictamente moral con la realidad. Es por ello que en sus lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* en 1959 compara el reino de lo trascendental en Kant con una tierra de nadie: «Toda la *Crítica de la razón pura* sucede en una curiosa tierra de nadie (Die ganze "Kritik der reinen Vernunft" spielt in einem eigentümlichen Niemandsland sich ab)» (Adorno, 1995, p. 55). Luego: «La esfera de lo trascendental es [...] una tierra de nadie, o mejor dicho: no es una tierra de fondos fijos, sino un sistema crediticio gigante en el que luego no se puede demandar el cobro final (Die Sphäre des Transzendentalen ist [...] ein Niemandsland oder: nicht ein Land —von irgendwie festen Beständen, sondern ein gigantisches Kreditssystem, bei dem dann die letzte Forderung nicht eingeklagt werden kann)» (p. 332).

8. «El respeto a la ley moral es así la única e indubitable motivación moral (Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder)» (Kant, *Crítica de la razón práctica*, A139). «La conciencia de un sometimiento libre de la voluntad y de todas las inclinaciones a la ley, de un sometimiento atado a una necesidad ineludible, sometimiento que, sin embargo, es llevado a cabo solo por la razón misma, eso es el respeto a la ley (Das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz)» (A143-144).

ciones y simpatías.[9] Barbara Herman, por el contrario, argumenta que en Kant el espectro racional de la subjetividad y su dimensión natural-impulsiva, aparentemente divorciados, no se encuentran esencialmente contrapuestos (Herman, 2007). Este argumento sostiene que el trabajo racional sobre los impulsos —una especie de perspectiva propedéutica— sincronizaría el deseo con el contenido racional de la ley moral. Esto implicaría que los sentidos podrían educarse moralmente de tal modo que, como resultado, ya no exista más una pugna entre la naturaleza volitiva de los individuos y sus potenciales universales. Una perspectiva tal admitiría, entonces, que las inclinaciones, las emociones y los deseos no son objetos simplemente fijos, dados más allá de nuestro control, sino que pueden ser moldeados por nuestra naturaleza racional (Freyenhagen, 2013, pp. 104 ss.). A esta perspectiva Adorno opondría, por el contrario, dos objeciones de corte materialista: por un lado, trataría de mostrar cómo esta fórmula de la moral, dadas las condiciones sociales, más que propiciar una doctrina de autocontrol se enfocaría en el disciplinamiento de la individualidad a través del castigo. Es decir, cómo enfocando el punto de vista moral en el individuo, la «educación moral» de los sentidos para hacerlos corresponder a un ideal racional se transformaría en una sofisticada forma de justificar el carácter punible de las instituciones sociales, represiva en cualquier caso si no se aclaran sus condiciones sociales de realización. Por otro lado, mostraría que esta perspectiva acentúa el carácter particularista de la teoría moral moderna. En un enfoque de este tipo, la dialéctica individuo-sociedad estaría aniquilada por completo. En cualquier caso, este modo de entender a Kant —que en cierto sentido se aleja de sus propios presupuestos—, que puede responder al rigorismo, sigue sin satisfacer la pregunta por la motivación. Es por ello que el argumento necesita imponer la autoridad del razonamiento y tornar la cuestión de la motivación en

9. «[...] todo el campo del instinto y de los intereses, todo eso es reprimido, es decir, reprimido con una dureza teorética brutal por parte de Kant, realmente solo porque yo no debo hacerme dependiente de algo que es irreconciliable con el principio de mi propia libertad, de mi propia razón ([...] der ganze Bereich des Triebs und der Interessen, all das wird unterdrückt und zwar mit einer theoretisch sehr grausamen Härte von Kant unterdrückt, eigentlich nur deshalb, damit ich mich nicht von etwas soll abhängig machen, was mit dem Prinzip meiner eigenen Freiheit, meiner eigenen Vernunft unvereinbar ist)» (Adorno, 1996, p. 108).

un golpe de autoridad. Con ello arribamos a la idea del «factum de la razón».[10]

A través de la estrategia del «factum de la razón», el punto de vista kantiano puede sostener que siempre, bajo cualquier circunstancia, es posible conducir una vida moralmente. El argumento asume así que la posibilidad de la acción es algo dado, pero la condición de su realización no se encuentra en la experiencia, sino en la naturaleza misma de la ley moral. Es decir, si hay una ley moral y esa ley moral obliga como un principio práctico, debe existir en el sujeto la capacidad de dirigir su voluntad hacia la propia determinación según el condicionamiento de su substancia legal. De ahí que la conciencia de la ley sea siempre conciencia de sí mismo como atado según su contenido, como si fuera un *hecho* de la razón. Siendo así, la posibilidad de actuar moralmente está determinada por la lógica del argumento; su valor de verdad lo otorga el carácter impecable de la deducción. Adorno objeta de esta perspectiva que lo dado, aun cuando no sea empírico sino lógico, no es suficiente justificación. Kant se

---

10. Otro problema que podría abordarse con detalle acá es el del concepto de «bien supremo» y la necesidad de hacerlo compatible con el ideal de felicidad que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Este ideal, sin embargo, se modifica en la segunda *Crítica*, en donde la substancia marcadamente teológica de la noción de bien supremo se vincula con el carácter secular-racional de la naturaleza de la ley moral: «El concepto de lo altísimo implica ya una ambigüedad que, si no se le presta la debida atención, puede dar pie a disputas innecesarias. Lo altísimo puede significar lo que se encuentra más alto (supremum) o lo perfecto (consummatum). Lo primero es aquella condición incondicionada, es decir, aquella que no está subordinada a nada (originarium); lo segundo es aquel todo que no es, a su vez, parte de un todo más grande del mismo tipo (perfectissimum). En la Analítica se ha demostrado que la virtud (como dignidad de ser feliz) es la más alta condición para todo aquello que solo nos parece deseable así como para toda búsqueda de la felicidad y, con ello, también el bien más alto (Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d.i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Dass Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden)» (*Crítica de la razón práctica*, A198-199). Para una tematización de este problema, véase Shuster (2014, pp. 42 ss.).

compromete con una imagen completamente estática, mientras que lo necesario sería un argumento comprehensivo que pueda justificar la autoridad. En este sentido, Bernstein señala lo paradójico de este movimiento: una perspectiva práctica del «factum de la razón» debería demostrar su fuerza autónoma condicionante. Es decir, sería necesario mostrar cómo algo universalmente válido puede ser una ley moral práctica, sabiendo que, para que una ley sea práctica, se necesita de un momento de sumisión o aceptación de la ley moral, es decir, un momento de la *particularidad*. Igualmente, por otro lado, resultaría un problema el modo como la conciencia particular se relaciona con la ley moral como un hecho racional. Que ella sea un hecho no elimina los distintos modos de asumirla de cara a la acción. Es decir, no es una garantía de su motivación racional o de su universalidad (Bernstein, 2001, pp. 148-149). En ocasiones apelar a la autoridad de lo dado es pretender excluir de antemano el planteamiento de preguntas que atañen a otros ámbitos distintos a los de la lógica del aparato racional de los individuos. Incluso en términos kantianos, este movimiento traería el problema de justificar una autoridad más allá de la razón pública. El carácter de la deducción moral de Kant, por lo tanto, se torna antinómico. Se mueve entre la irracionalidad y la racionalidad de la autoridad, pues funda la última meramente en su reducido sentido lógico, inhibiendo cualquier cuestionamiento posterior y convirtiendo cualquier crítica a su carácter infundado en «anatema». De este modo, la autoridad deja de ser racional y se convierte en irracional (Adorno, 2004, 6, pp. 258 ss.; 2014, 6, pp. 242 ss.).

Así, lo que le interesaría mostrar a Adorno es que ni siquiera esta forma autoritaria de la fundamentación moral escaparía a una vinculación de su contenido concreto con las circunstancias empíricas en general.[11] Así lo explica en la *Dialéctica negativa*: «La fenomenología de la conciencia empírica e incluso la psicología tropiezan con precisamente esa conciencia que en la doctrina kantiana se llama la voz de la ley moral. Las descripciones de su eficacia, sobre todo la de la "obligación", no son quimeras» (2004, 6, p. 267; 2014, 6, p. 250). En efecto, el contenido de esa ley moral y del mandato es, de cualquier manera, un contenido social, dado socialmente. No sin algo de ironía, pareciera que Kant

11. En este punto, la crítica de Adorno al formalismo de la ley moral se vincula con la crítica de Hegel. Las diferencias se aclararán en lo que sigue.

hubiera acertado ulteriormente al caracterizarlo como algo simplemente dado, pues a pesar de su contenido social, en su forma coactiva se expresa toda la impotencia del individuo frente a la potencia de la sociedad en su propia conciencia: «Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad se derivaban de la coacción real de la conciencia. [...] Incluso en su extrema abstracción, la ley es algo devenido, lo doloroso de sus abstracciones un contenido sedimentado, el dominio es reducido a su forma normal, la de la identidad» (pp. 267-268; pp. 251-252).

En efecto, Adorno apela en estas consideraciones a la estructura psicológica del individuo según el psicoanálisis de Freud. Lo que está en juego aquí es la génesis del carácter psicológico o la consolidación de la estructura represiva que moldea la individualidad psicológica.[12] La constitución moral de la individualidad no sería unidimensional como se lo representaría Kant. Por el contrario, el interés de Adorno es demostrar que la constitución de la conciencia moral del individuo (la que se forma a partir de prohibiciones explícitas y simbólicas, de castigos y de tabúes) nunca es una entidad que se pueda abstraer de la sociedad donde se sitúa históricamente. En este sentido, el verdadero significado de la máxima moral, lo mismo que los motivos para la acción, habrían de buscarse en la relación vital de la conciencia y el mundo social, descubriendo los modos cómo el entorno, la formación y la historia constituyen espiritualmente la subjetividad. El yo que debería realizar con convicción el mandato de la ley moral no existe como tal, «no es algo inmediato, sino él mismo también algo mediado, surgido; en términos psicoanalíticos: algo desgajado de la difusa energía de la libido» (Adorno, 2004, 6, p. 268; 2014, 6, p. 251).

Para Adorno, el destino de la filosofía moral también está marcado por el del pensamiento en general. Las objeciones que valen para la filosofía valdrán también para su forma moral, pues en ella recae la obligación de explicitar el principio práctico a partir del cual el pensamiento se relacionará con aquello que, históricamente, solo pudo capturar a partir de la coacción de su lenguaje: lo no-idéntico. Pero es probable que sobre ella también recaiga la obligación de conceptualizar, cada vez de formas más

12. Además de en la *Dialéctica negativa*, Adorno tematiza estas cuestiones a la luz del concepto de lo inconsciente en relación con Kant en el texto temprano «El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma» (2004, 1; 2014, 1).

concretas, esta noción que, en principio, parece harto vaga. Este es el destino de la metafísica que Adorno tematiza al final de la *Dialéctica negativa*. Toda la argumentación del libro, podría decirse, se dirige a fundamentar las condiciones de posibilidad de supervivencia de la metafísica, las condiciones, ya no trascendentales sino materiales, a partir de las cuales la metafísica dejaría de ser la captación de las esencias eternas y pasaría a ser el pensamiento consecuente de lo finito, la vida concreta de los sujetos, los individuos inmersos en un contexto histórico de sufrimiento. Entendida de este modo, la filosofía habría de dirigir su impulso práctico contra todas las estructuras intelectuales, políticas o sociales en las que la barbarie se reproduce o se justifica. Las advertencias de Adorno se enfrentan, como ya se ha mostrado, al pensamiento que sacrifica lo objetivo concreto ante su deseo de verdad, que no percibe en el sufrimiento humano más que el daño necesario para la consumación de la verdad espiritual de nuestra historia (Hegel),[13] o cuyos principios son tan abstractos que no alcanzan a comprender la imbricación dialéctica de lo empírico (Kant). Una recuperación de la metafísica y de su potencia práctica estaría supeditada a la comprensión consecuente del problema de lo particular frente a lo universal, en donde la vida concreta de los individuos (algo cuya esencia también ha de escapar al lenguaje filosófico), las víctimas del pasado y del presente, la imposibilidad social de una existencia feliz, la frialdad en incremento y la barbarie institucional laten como motivos desde antaño despreciados por la cultura occidental. En efecto, lo que ha de mover al pensamiento no es otra cosa que la tragedia natural a través de la cual la historia de los hombres se desenvuelve: «El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana, y la visible catástrofe de la primera naturaleza fue de poca monta comparada con la segunda, social, que sustrae a la imaginación humana por cuanto preparó el infierno real a partir de la maldad humana» (Adorno, 2004, 6, p. 354; 2014, 6, p. 331).

La filosofía práctica, por lo tanto, no puede simplemente desarrollarse a partir de sus propios presupuestos sin tener en cuen-

13. «Que lo inmutable es verdad y lo movido, lo efímero [...] no puede seguir afirmándose ni siquiera con la temeraria explicación hegeliana de que el ser-ahí temporal, gracias a la aniquilación inherente a su concepto, sirve a lo eterno que se representa en la eternidad de la aniquilación» (Adorno, 2004, 6, p. 354; 2014, 6, p. 331).

ta la tragedia de esta segunda naturaleza. Ella ha de considerar la doble aporía en la que se mueve la moral, como ya se ha mencionado. Por un lado, reflexionar sobre las posibilidades de la acción moral en un entorno social donde el espíritu de autoconservación prima en las decisiones morales; por otro, considerar la dimensión somática y corporal que ha sido simplemente dejada de lado en la tradición hegemónica del pensamiento occidental. En términos históricos, significaría que la filosofía no podría pasar de largo por el que, quizá, sea el suceso social, político y moral más relevante de nuestra época: Auschwitz. Su importancia va más allá de las consideraciones de los críticos culturales, quienes ven en él solo una oportunidad de enarbolar el discurso de la renovación de los valores occidentales.[14] Por el contario, lo que habría de horroroso en su propio concepto es lo que obligaría moralmente. Para Adorno, el asesinato masivo y sistemático de millones de personas expuso, como ningún otro evento de nuestra civilización, el momento de consumación de los principios científicos, morales y filosóficos de la Modernidad. No solo en cuanto a la realización científica de la racionalidad, sino también respecto de lo abstracto del deber que no fue lo suficientemente profundo para inhibir el asesinato de sujetos, pero sí para reforzar en los verdugos la conciencia de sus obligaciones como funcionarios.[15]

## 2. «**Intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal**»

Para Adorno, Auschwitz se convierte en el motivo fundamental que le revela a la cultura occidental la putrefacción que acompañaba a su moral y el ensueño bárbaro en el que permanecía su

14. Adorno se muestra profundamente crítico con todos los intentos de renovación cultural y epistémica de las sociedades occidentales. Sobre todo, es crítico con el tipo de reflexión abstracta que no ve en la Ilustración más que dominio y se propone superar toda huella de su potencial cognitivo y moral. En este sentido, y desde el punto de vista epistemológico y moral, Adorno puede ser en efecto considerado un Ilustrado o un moderno. Para la crítica de Adorno a los intentos de renovación cognitiva y los «failed outbreaks» de Husserl y Bergson, véase Foster (2007, pp. 89 ss.).

15. Al respecto, es ampliamente conocido el análisis que hace Arendt alrededor de la figura de Eichmann quien, como argumento de defensa en el marco de su juicio en Jerusalén, arguyó haber actuado según el deber kantiano, como lo habría hecho todo buen ciudadano (Arendt, 2006, pp. 231 ss.).

metafísica. Por mucho tiempo, los hombres vivieron bajo el hechizo de la posibilidad de vivir moralmente. También padecieron bajo el mito adoctrinador según el cual la verdad absoluta del mundo se alcanza solo a través del pensamiento y de la lógica impecable. Cuando la barbarie ha estallado ante sus propios ojos, salpicando todo lo que de limpio y *puro* había en sus filosofías, no quedó más remedio que reconocer lo que con la muerte de dios ya Nietzsche había anticipado. Los filósofos fueron delatados, ante esta barbarie, como espectadores impotentes y culpables, los cuales, en muchos casos, intentaron aplicar sus correctivos discursivos a la cultura occidental que, según ellos, aún no había podido implementar cabalmente los principios liberales del pensamiento: con ellos surgió la crítica cultural y el reformismo ilustrado.[16] Estos siguen siendo síntomas de lo mismo, un esfuerzo por situarse, cada uno, por encima de la barbarie que le rodea, es decir, la Ilustración en su forma traicionada, la pura autoconservación.

Tras Auschwitz, la tesis de que *la vida no vive* se hace profundamente más problemática y la capacidad de imaginar una vida lograda, de sujetos autónomos que toman decisiones morales siempre señalando hacia el horizonte del bien universal, encuentra objeciones morales mucho más fuertes. La libertad de los hombres, su íntima singularidad y dignidad, y el valor de la voluntad en el que Kant descargó todo su sistema práctico se ponen en duda cuando los hombres fueron convertidos económicamente en ceniza.

Es por ello que la metafísica, para garantizar su supervivencia, debe dirigir el espíritu crítico contra sí misma, ver lo que cabría reformular racionalmente ante el reclamo que le hace la situación histórica de barbarie. Esto aparece en Adorno con la formulación de un nuevo imperativo categórico que, en primer lugar, se opone a toda justificación: «Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora el dato del kantiano» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 334).

---

16. Pienso, sobre todo, en el liberalismo de posguerra y su peligrosa reconstrucción de la historia, en la que distingue entre los buenos y los malos de la Modernidad, los culpables totalitarios y los inocentes librepensadores, solo para seguir justificando las incólumes libertades metafísicas. Para ejemplos de ello, véanse Berlin (2014) y Popper (2013).

La idea de que este nuevo imperativo categórico no se debe justificar encuentra sus razones en la naturaleza barbárica del hecho que lo suscita. Si, por un lado, el imperativo categórico de Kant enfrentaba dificultades para su fundamentación debido al conjunto de engranajes lógicos y epistémicos que debían concatenarse para lograr la pureza de los postulados de la razón, así como en el afán de limpiar el contenido formal de todo ruido empírico, el nuevo imperativo categórico del que habla Adorno, por el contrario, se enfrenta a la aporía moral de que, en tanto sea explicado o justificado, también parece explicar justificatoriamente la barbarie a partir de la cual ha surgido. Su concreción crea, a su vez, un límite al lenguaje que, en tanto pretenda aprehender la esencia del fenómeno a través de conceptos y explicitar algo así como un sentido, puede perder de inmediato toda su fuerza normativa. Para Adorno, cualquier intento de trato discursivo sería problemático, pues de inmediato se perdería de vista lo que él llama «el momento de lo adicional en lo ético» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335), que está anclado inmediatamente en la *dimensión corporal*. No habría argumento que pudiera recoger y expresar completamente lo somático que se entremezcla con el concepto «Auschwitz».

Para aclarar las condiciones bajo las cuales este nuevo imperativo categórico sería plausible, es necesario explicitar el papel que juega la no-racionalidad del momento somático en su pensamiento. Esto exige aclarar, en cierta medida, la psicología moral y la concepción de agencia moral según sus propios postulados. El término que serviría al fin de esta explicación es el de «addendum moral» o «lo añadido (*das Hinzutretende*)». Hay dos lugares donde se hace explícito este concepto que sirve luego a su concepción de moral negativa, a saber, en la *Dialéctica negativa*, en el contexto de la crítica al concepto de libertad de Kant, y en sus lecciones *Problemas de la filosofía moral* de 1963. Adorno parte del punto de vista de que en las decisiones morales, incluso en la idea de percepción de lo bueno, hay un momento necesariamente irracional. En contra de Kant, Adorno sostiene que la posibilidad del conocimiento de lo bueno en cada situación depende de algo más que la conciencia racional de la ley moral, depende de un elemento cuyo contenido concreto supera la forma abstracta del imperativo categórico. Un momento clave de esta crítica es el elemento causal que reina, incluso en el ámbito de la libertad, en la filosofía moral de Kant. Para Kant, así cree

Adorno, las decisiones morales se inscriben en una cadena lógica en la que el proceso racional de identificación del bien opera a través de la lógica causal (Adorno, 1996, pp. 226 ss.). Y, en efecto, al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant es enfático: en el contexto de la transición de la metafísica de las costumbres hacia la razón pura práctica, afirma que la voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, que, en tanto racionales, se determinan eficientemente con independencia de las causas exteriores a la subjetividad. De allí que se revele no solo una noción de libertad negativa, según Kant —aquella a la que nada externo a su propio impulso inmanente puede limitar—, sino que, al mismo tiempo, se pueda captar un tipo positivo de esta, a saber, esta suerte de causalidad de leyes inmutables, la lógica infalible de la reflexión moral y las acciones morales.[17] Adorno impugna la idea de esta causalidad sobre la base de que, desde su perspectiva, el proceso de reflexión moral conlleva en sí mismo motivos no causales o lógicos. Según Adorno, «las decisiones del sujeto no engranan en la cadena causal», en el proceso de reflexión moral hay siempre un momento en el que «se produce un salto» (2004, 6, p. 226; 2014, 6, p. 212). Adorno considera que en el argumento de Kant hay por lo menos dos errores que deben ser aclarados: por un lado, el carácter altamente especulativo de esta supuesta cadena causal y, por el otro, el hecho de implicar la libertad de agencia dentro de tal cadena causal. Por un lado, una crítica de la mala metafísica que se permite especular sobre los estados mentales de la subjetividad *en abstracto*; por el otro, una crítica a la inexistencia de factores irracionales en los procesos de toma de decisión moral. Adorno emprende el camino crítico a través de esta última alter-

17. Así, afirma Kant lo siguiente: «La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en la medida en que son racionales y la libertad sería la característica de esta causalidad, pues puede actuar independientemente de causas externas que la determinen [...] Pues el concepto de causalidad conlleva el concepto de leyes, según las cuales se debe poner, por medio de aquello que llamamos causas, otra cosa, a saber, las consecuencias: así es la libertad [...] (Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann [...] Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursachen nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss: so ist die Freiheit [...])» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA97-98).

nativa. En este sentido, para Shuster, por ejemplo, el blanco de Adorno es la noción general de voluntarismo, pues esta presupone fundamentalmente, y de un modo errado, la habilidad de aislarse mentalmente de tales condiciones materiales que limitan el contenido de la exigencias morales, es decir, el presupuesto de que la subjetividad puede escapar a esas condiciones y que la voluntad puede desenvolverse a partir de una causalidad supramaterial (Shuster, 2014, pp. 75 ss.). Para Adorno, el oxímoron «causalidad por medio de la libertad» que aparece en la *Fundamentación* y en la formulación de la tercera antinomia «se explicita de manera plausible únicamente gracias a la abstracción que hace que la voluntad se agote en la razón» (Adorno, 2004, 6, p. 227; 2014, 6, p. 213). Por ello, Adorno defiende la idea de algo que interrumpe el curso representable de motivos espirituales, «lo fáctico», «lo añadido».

La pregunta por la posibilidad de la acción se puede ubicar en períodos tempranos de la Ilustración. *Hamlet*, según su lectura, expresa de modo originario la pregunta por la autorreflexión del sujeto en su búsqueda de emancipación. En esta obra hay ya un preludio de lo que luego será la distinción dogmática entre conciencia y mundo real y es entre estos dos extremos donde se pone lo añadido. Largos pasajes de sus lecciones de 1965 (*Sobre la doctrina de la historia y la libertad*) están dedicados a exponer esta lectura de *Hamlet* y a explicitar las razones por las cuales, según su perspectiva, la noción del momento irracional de la acción moral se encuentra situada entre estos dos extremos. La idea es la misma: conciencia no es lo mismo que acción libre, el hecho de poderse representar un modo de acción no llena de contenido el concepto de libertad ni apunta necesariamente a su realización material (Adorno, 2006, pp. 320 ss.). Los deseos del príncipe Hamlet, quien se mueve entre el sano entendimiento —el sentido común— y la locura de vengar la muerte de su padre, lo ponen también, al mismo tiempo, entre los extremos del deseo de actuar y la acción misma, entre el conocimiento de algo como correcto y la fuerza (o la voluntad) para llevarlo a cabo. «Es, pues, el problema de este hombre que no es capaz de plasmar en la acción lo que reconoce como correcto».[18] Esta ruptura entre dos ámbitos, es expresada así por Adorno:

18. «Es ist nämlich das Problem, daß dieser Mensch nicht fähig ist, das von ihm richtig Erkannte in die Tat umzusetzen» (Adorno, 2006, p. 321).

> Por lo tanto, esta ruptura de conciencia y hecho, digo, es histórico-filosófica; está conectada con la ruptura entre lo interior y lo exterior, que en aquel tiempo debió afectar terriblemente la experiencia histórica en general en una medida apenas representable para nosotros y cuyo efecto filosófico se vio reflejado en la filosofía de Descartes, más o menos contemporánea a Shakespeare.[19]

La decisión final es tomada por Hamlet causada por un impulso indefinido —motivado por las trampas de Laertes ordenadas por el Rey— y finalmente acaba vengando a su padre. Ese momento arcaico es el que ayuda a realizar lo que, de cualquier manera, se le ponía en frente a Hamlet como una opción feudal. En la narración de esta tragedia es posible reconocer motivos ya mencionados antes, a saber: que la compleja situación moral en la que se encuentra Hamlet adquiere su sentido a partir de las concretas condiciones histórico-sociales en las que se desenvuelve. Los motivos de clase, la composición de la familia y el trasfondo político-económico son elementos que integran el material de la decisión moral. Esta, igualmente, se muestra ajena a los principios racionales. En las posibilidades de la acción y en los modos como ellas aparecen a la conciencia, se determina también aquello que pugna por ser elegido. La acción de Hamlet hijo se lleva a cabo tras un largo e infructuoso proceso de reflexión, cuya profundidad y complejidad atestiguaba el bloqueo práctico ante el que se encontraba el agente moral. La naturaleza de este impulso final es dialéctica: su composición somática es innegable, pero comparte lugar con su contenido psicológico, la sociedad sedimentada en la conciencia o, lo que es lo mismo, el conjunto de normas de acción que de un modo inconsciente permanecen inaccesibles a las cogniciones generales por mor del mecanismo de la represión.

Este elemento somático o irracional que Adorno introduce en las cavilaciones generales sobre la acción moral se relaciona directamente con el concepto de «vida dañada» al que se hace

---

19. «Also dieser Bruch von Bewußtsein und Tat ist, sage ich, ein geschichtsphilosophischer, der zusammenhängt mit dem Bruch von innen und außen, der um diese Zeit die geschichtliche Erfahrung überhaupt in einem für uns kaum vorstellbaren Maß schockhaft muß betroffen haben und der seinen philosophischen Niederschlag gefunden hat in der mit Shakespeare ungefähr gelichzeitigen Philosophie des Descartes» (Adorno, 2006, p. 322).

referencia en los *Minima Moralia*. El elemento somático se compromete de un modo singular con la acción en el contexto de la vida dañada, en tanto los sujetos están compelidos a decidir constantemente ante opciones absolutamente irracionales. El dolor de la subjetividad no es de tipo racional, como sujetos que reconocen todo el tiempo sus máximas racionales de acción y, por las circunstancias, no pueden llevarlas a cabo. Por el contrario, lo que explicaría a cabalidad aquello que está «dañado» en la vida social es el aspecto somático que es causa del sufrimiento cotidiano. La imposibilidad de decidirse por opciones que según su intelecto —y sus inclinaciones— serían las apropiadas contribuye al dolor y al sufrimiento humano en la cotidianidad. De ahí que la estructura misma de la voluntad no sea otra cosa que el resultado de un camino vital en el que las decisiones morales importantes se toman según lo permita, o no, la sociedad en la que se es agente. Es por ello que el concepto puro de voluntad libre se encuentra con estos «saltos» somáticos, producidos por la relación histórica de la subjetividad con el mundo.

Este momento somático en su forma reprimida y olvidada, sin embargo, ha sido el fundamento de la cultura. En ello radica la fuente de la no reconciliación histórica de la subjetividad con el curso del mundo y, en última instancia, la imposibilidad de hablar de una razón práctica que coherentemente determine la forma cómo los sujetos establecen relaciones sociales. Adorno vuelve a la cuestión y la relaciona con el tema del apartado anterior: «El estrato somático, alejado del sentido, en el vivo es escenario del sufrimiento que en los campos abrasó sin consuelo todo lo que de apaciguador hay en el espíritu y en la objetivación de este, la cultura» (2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335). La metafísica moral que despreció este elemento somático también contribuyó al establecimiento de la frialdad burguesa que, petrificada en la cultura, hizo posible Auschwitz, o la aplicación infinita de dolor sobre otros. Auschwitz muestra la efectividad del entrenamiento espiritual de Occidente. La cultura había adoctrinado tan bien a los individuos en el espíritu que solo un desprecio muy profundo por el cuerpo se hubiera podido inhibir moralmente frente a la catástrofe del asesinato en masa. La moral, para Adorno, en tanto encarnaba el elemento espiritual que servía igual al fortalecimiento de la conciencia del deber en los verdugos de escritorio y asesinos presenciales, se convirtió en la «música de acompañamiento con que a las SS les encantaba encubrir los

gritos de sus víctimas» (pp. 334, 358). La materialidad del cuerpo y la importancia de la sensibilidad, que se representan socialmente de modos prohibitivos y sancionadores, son negadas con dureza y reprimidas en los sujetos por mor del impulso espiritual de la cultura (Marcuse, 2009, pp. 65 ss.). En efecto, lo sucio de la realidad material nos recuerda una y otra vez aquello que negamos y que pervive en nosotros como una fuerza amorfa y latente, que tiene el potencial de lo monstruoso pero también de lo más alto. En este aspecto, Freud juega un rol central para Adorno (2004, 1, pp. 224 ss.). En el motivo corporal y en su ocultamiento, ubica Adorno la génesis de la barbarie y, a su vez, una tímida fuente de esperanza práctica. La pulcritud del alma, motivo exigido desde antaño por filosofías y religiones, asume correspondientemente en el mundo material la sanción del desorden y la obsesión por la limpieza. La ley enseñada al niño, la autoridad que lo saca de su placer anal, no solo logra el pulimiento de sus maneras sociales, sino que a su vez satura la dimensión corporal, lo que, puesto de un modo expresivo, es también el amontonar constante de la porquería bajo el tapete. El modelo del ocultamiento, de negación del cuerpo y de sacrificio del placer y la felicidad, así como el desconocimiento del elemento irracional en la acción individual en general, es el componente fundamental de la metafísica en Occidente, es el pilar de la idea de sujeto en todas sus facetas y compone el núcleo de exigencias éticas que son puestas en él. Pero el recuerdo de la dimensión reprimida es insuperable y su rememoración late constantemente como algo que prejuzga a la cultura: «La infancia barrunta algo de esto en la fascinación que parte de la zona del desollador, de la carroña, del olor repelentemente dulce de la descomposición, de las expresiones ignominiosas para referirse a esa zona» (Adorno, 2004, 6, p. 358; 2014, 6, p. 335); en los niños se manifiesta de un modo libre y se torna lo esencial, pero la educación para la vida acalla este «saber inconsciente», procura su mutilación que, sin ser completamente exitosa, simplemente se desplaza hacia lo inconsciente y preserva en la simbología rasgos de esta individualidad originaria. Si se pudiera retornar a aquel momento, sostiene Adorno, quien pudiera acceder al recuerdo de esto material «estaría más cerca del saber absoluto que el capítulo hegeliano que se lo promete al lector para negárselo con superioridad» (p. 359; p. 335). Adorno reclama el valor normativo que trae consigo la materialidad, no a partir de su

mera imagen conceptual, sino de lo concreto mismo, del carácter *mimético* que implica este tipo arcaico de relación con el mundo.[20] A la muerte se la ha de rechazar moralmente no por la idea ontológica de la muerte, sino por «el hedor del cadáver», aquello que implica más que la forma vacía (forma voluntarista) de la subjetividad. En la perspectiva de Adorno, se asume la cultura como un mecanismo de violencia que se ejerce sobre sí misma; es una dinámica histórica en la que los restos de la barbarie, que le son esenciales, son ocultados no con menos vigor. En uno de los pasajes más impresionantes de la *Dialéctica negativa*, y probablemente más personales, en el cual el argumento toma prestada su fuerza de la expresividad del recuerdo subjetivo, Adorno trata de caracterizar lo que hasta aquí se ha dicho:

> A la vista de su amante hijo, un hostelero llamado Adán mataba a estacazos las ratas que salían de sus guaridas al patio; a su imagen se creó el niño la del primer hombre. Que se olvide esto; que ya no se comprenda qué es lo que antes se sentía ante la furgoneta del perrero, es el triunfo de la cultura y su fracaso. Si no puede tolerar el recuerdo de esa zona es porque una y otra vez actúa como el viejo Adán, y eso precisamente es incompatible con su concepto de sí misma. Aborrece el hedor porque ella hiede; porque su palacio, como dice Brecht en un pasaje grandioso, está hecho de caca de perro [2004, 6, p. 359; 2014, 6, pp. 335-336].

## 3. **Lo somático regresivo y lo somático normativo. Una ética de la resistencia o del buen animal**

A pesar de lo dicho, el elemento somático puede funcionalizarse en el principio de autoconservación que gobierna socialmente. Es a partir de este principio que se comprende que los elementos liberadores de la Ilustración se transformen históricamente en sus contrarios. Lo mismo sucede con la posibilidad de la acción moral cuando el sujeto se enfrenta al dilema de actuar según su inclinación moral (cuyo contenido es somático y racional) o simplemente toma partido por la protección

20. La idea de ser un «un buen animal», como lo reconoce Menke, es una alternativa a la comprensión de la praxis moral en general, es decir, una opción completamente pensable y articulable dentro de una teoría moral (Menke, 2006, p. 153).

absoluta de la vida (la autoconservación). En el segundo caso hay un momento somático completamente irreflexivo, sobrecargado, y las decisiones prácticas que se asumen por mor de este impulso se confunden con los mecanismos de protección de la *psique* que solo evitan todo aquello que podría poner en cuestión los valores que conforman la identidad del individuo culturizado.[21] En un sentido semejante, Adorno y Horkheimer explican el decisionismo que hace posible fenómenos políticos como el totalitarismo de masas: cuando las condiciones sociales inhiben materialmente la posibilidad de una decisión racional o, lo que sería lo mismo, una realización del impulso moral, el elemento de autoconservación se convierte en materia moldeable que se puede dirigir contra cualquier enemigo. El orden totalitario toma a su servicio una idea antigua: los impulsos sexuales que el género humano reprime se conservan en la «transformación imaginaria del mundo». Ante la manipulación material de lo somático es difícil decidir lo que es bueno moralmente y lo que no, lo que pertenece a una decisión racional y lo que no. Respecto de la idea de una praxis moral, lo somático o lo irracional manipulado se convierte en una suerte de obstáculo en el que la claridad del juicio queda obnubilada por completo.

Por otro lado, sin embargo (y es lo que interesa enfatizar aquí), tampoco se podría comprender el sentido de la decisión moral si no se apela al elemento psicológico que Adorno quiere resaltar como parte importante de la decisión moral, es decir, «lo añadido» y su potencial normativo. Que lo somático sirva a la barbarie obedece, más que a su propia naturaleza, a las condiciones en las que el cuerpo y los instintos juegan un papel social. Su transformación en un obstáculo para la realización de la utopía, tiene que ver más con la sobrecarga material de los instintos que tiene lugar en el proceso objetivo de individuación. En este sentido, el impulso moral también se podría articular como una forma de resistencia, como un impulso para la libertad en un ambiente de no-libertad. De allí, entonces, que la dimensión somática debe ser considerada dialécticamente.

---

21. Por ello es apropiado, a la hora de considerar el elemento somático, inscribirlo en un análisis de la dialéctica de los instintos, dentro de la cual su estructura no aparece *a priori* como una fuente unívoca de normatividad (Sherratt, 2004, pp. 211 ss.).

En sus lecciones sobre filosofía moral, Adorno trata de ilustrar concretamente el modo como «lo añadido» o la dimensión somática de la reflexión moral se transforma en una especie de impulso para la resistencia. El marco de referencia en el que la resistencia (*Wiederstand*) aparece como la única opción moral en la sociedad tardocapitalista tiene que ver directamente con las paradojas normativas a las que se ve compelido Adorno en su diagnóstico social. Es por ello que, ante las dificultades de postular una ética de la convicción o una ética de la responsabilidad, se le impone a la subjetividad como *ultima ratio* la resistencia frente a todas aquellas fuerzas que la compelen a *actuar* de un modo determinado socialmente.

Lo único que buscaría una filosofía moral, consciente del estado del mundo, es un modo de actitud crítica respecto de las fuerzas coactivas de la sociedad.[22] Si a este modo de comportamiento se le pudiera llamar un «actuar» es algo en lo que Adorno no es completamente claro. Sin embargo, se sitúa, respecto de la relación tradicional entre *teoría* y *praxis*, como un modo de reacción consciente que comprende la imposibilidad del paso inmediato de lo uno a lo otro. Este modo de reacción, que sería

22. Esta actitud no es meramente teórica. De hecho va más allá de los límites trazados en el pensamiento occidental entre la teoría y la praxis. Es necesario entender esto como el principio fundamental de «la ciencia melancólica» de Adorno, la idea según la cual existe una moralidad en esta praxis del pensamiento cuyas consecuencias son también prácticas (Rose, 1978, pp. 147-148). De lo que se trata aquí es de la «moral del pensamiento»: «Para evitar una repetición de Auschwitz, resulta de una importancia fundamental para Adorno que las personas modifiquen su pensamiento o —planteado más ampliamente— su conciencia. La tesis según la cual los cuestionamientos morales se desplazan, para Adorno, desde el ámbito de la acción y desde la filosofía práctica hacia el ámbito de la filosofía teórica no se funda así, por medio de la crítica que hace Adorno del pensamiento predominante científico y filosófico y por medio de su juicio de que la realización en la acción de lo moral y la praxis cambiante se encuentran bloqueadas en el "mundo administrado", de manera exclusivamente negativa (Um eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern, ist es für Adorno von entscheidender Bedeutung, daß die Menschen ihr Denken oder —etwas weiter gefaßt— ihr Bewußtsein verändern. Die These, daß sich moralische Fragestellungen für Adorno aus dem Bereich des Handelns und aus der praktischen Philosophie in den Bereich der theoretischen Philosophie verlagern, ist also nicht ausschließlich durch Adornos Kritik des vorherrschenden wissenschaftlichen und philosophischen Denkens und durch sein Urteil, daß die handelnde Verwirklichung des Moralischen und verändernde Praxis in der "verwalteten Welt" blockiert ist, negativ begründet)» (Knoll, 2002, p. 219).

antes que nada una forma de reacción desesperada —corporal—, casi irracional,[23] frente a lo que no se puede soportar más, también traería consigo la «modesta» conciencia de que no es ninguna clave de vida buena; traería consigo la conciencia de que en un mundo falso no hay opciones absolutamente válidas para la praxis. El sujeto agente debería verificar esta ética de la resistencia a través de la correspondencia coherente respecto de aquello que ha reconocido, a saber: que la vida es falsa y que no es posible participar de ella sin actuar también falsamente. La resistencia se enfrentaría, antes que nada, con lo que Adorno llama el momento de la participación (*Moment des Mitspielens*). Pero esta resistencia consecuente, que se desprende de la conciencia de la validez histórica de la tesis de la vida falsa, no es ninguna regla espiritual, es decir, no tiene el carácter de un imperativo categórico, a pesar de que su estructura racional es innegable. En efecto, Adorno no podría exigir de sus estudiantes, cuando él así lo expresa en sus lecciones, una especie de coherencia absoluta, obligatoria, respecto de la necesidad de no *participar*. Ya establecido el motivo moral, que apela tanto a la conciencia racional del mundo como también al repudio somático de su falsedad, es imposible no hablar de coherencia o consecuencia. Y aquí llama la atención este elemento altamente paradójico de la concepción moral de Adorno: por un lado, no implica obligación alguna —pues ya se ha visto que en un mundo falso no se puede exigir acciones correctas de los sujetos—; pero, por otro lado, una vez expresado y reconocido, modifica en algún sentido el momento de *participación*, se satura la mala conciencia que acompañaría algo tan insignificante como «ir al cine» (Adorno, 1996, p. 249).[24] Es por ello que el carácter kantiano de una ética de la resistencia sería innegable. Quien reconoce la validez del imperativo categórico no puede escapar a la coherencia racional que este exige, o mejor, quien actúa en contra del imperativo moral puede reconocer que su acción es contraria a

23. Es decir, que no se corresponde con la racionalidad del principio de identidad.

24. Este modelo negativo de una ética de la resistencia a la participación no exigiría una actitud determinada. Sin embargo, la conciencia de la participación debe acompañar a todos los momentos inevitables en el que el sujeto ha de participar. No se esconde detrás ningún ideal ascético, sino, por el contrario, la conciencia de que es inevitable escapar a la socialización en la organización capitalista de la sociedad.

su contenido lógico. En un sentido semejante, la ética de la resistencia exigiría de los sujetos *no participar.* Quien así lo hace, lo hace con falsa conciencia, es decir, con conocimiento de que, reconociendo la premisa de que el mundo es falso, se pliega a él. Sin embargo, Adorno podría hacer la aclaración que ya se ha mencionado antes: en un mundo en el que lo digno sería *no hacer*, *no participar*, no seguir el juego de la vida falsa, esta misma falsedad del mundo no puede erigirse en una especie de fundamento de ley positiva. Por el contrario, la opción es desesperada, expresión profunda de que no se puede tolerar más aquello que se percibe cotidianamente. Sería una expresión somática de intolerancia absoluta por el modo de configuración de la vida.

Hasta este punto queda sin resolver el carácter concreto de dicha resistencia. Adorno se niega a expresar el contenido de lo que, se podría considerar, sería el correspondiente material de aquello que quizá sea la única posibilidad de no actuar de un modo inmoral. Sin embargo, al comienzo de sus lecciones de filosofía moral, a través de un ejemplo, describe la naturaleza de la desesperación que puede conducir no solo a actitudes *resistentes*, sino también a modos de acción, incluso, autodestructivos. Adorno comparte una experiencia que vivió catorce años antes en Alemania, a su regreso del exilio norteamericano, en la que pudo conocer a un hombre decisivo en el plan del veinte de julio de 1944, cuya finalidad era acabar con la vida de Hitler.[25] A la pregunta que Adorno le había planteado acerca de lo pequeñas y limitadas que eran las posibilidades de éxito y, por el contrario, las grandes probabilidades de ser atrapado y haber encontrado una muerte horrorosa, este hombre le responde: «Hay situaciones que son tan insoportables, que uno simplemente no puede participar más, da completamente igual lo que ocurra entonces y también da igual lo que, en el intento de modificarla, le suceda a uno mismo».[26] Es justamente allí, dice Adorno, donde desesperadamente, y aun sin un enfoque teórico, aparece el momento y el punto de lo irracional, del momento irracional en la acción moral. Este mo-

25. La identidad de este funcionario nazi, que Adorno no quiso revelar en sus lecciones, no es otra que la del *Ordenoffizier* Fabian von Schlabrendorff (1907-1980).

26. «Es gibt aber Situationen, die so unerträglich sind, daß man sie einfach nicht weiter mitmachen kann, ganz gleich, was dann geschieht, und auch ganz gleich, was bei dem Versuch, es anders zu machen, dann aus einem selber wird» (Adorno, 1996, p. 19).

mento irracional, que más arriba hemos denominado con Adorno «lo añadido», es solo un momento respecto de la moral, pero un momento necesario de la resistencia. Si este General no hubiera tomado esta decisión, si no se hubiera visto compelido por su propio impulso a ir en contra de «la mentira y el crimen» del que había participado, con toda seguridad no se hubiera decidido nunca por esta forma de resistencia, jamás hubiera emprendido una acción frente a lo que su impulso le indicaba como malo.[27]

Para concluir, se debe enfatizar que, para Adorno, esta forma del impulso que se manifiesta en el compromiso con la resistencia es, naturalmente, un impulso contra fuerzas heterónomas que impiden dinámicas sociales en las que exista verdadera libertad de elección moral o, lo que en esencia resulta lo mismo para Adorno, las incontables formas de moralidad impuestas externamente (Adorno, 1996, p. 252). Bajo esta idea de morales heterónomas que gobiernan el espíritu de la sociedad, se encuentran los principios prácticos no seculares, como, por ejemplo, los que pertenecen a la moral sexual y su estrecha relación con la moral religiosa, pero también instituciones sociales que exigen una actitud frente al propio cuerpo a través de mecanismos socialmente integrados, algo que Marcuse llamará luego *desublimación represiva* (1974). Que lo somático se prepare frente a todas las afrentas concretadas en la forma objetiva del *Geist*, esto es, el conjunto de ideologías que cohesionan la vida dañada de los individuos y le dan el aspecto formal y material de lo insoslayable, parece ser el contenido de esta moral que, en cualquier caso, no deja de ser pura negatividad (para un análisis detallado del concepto de negatividad, véase Theunissen, 1983, pp. 41 ss.). Dicho mejor con Adorno, hoy en día, ese...

> [...] poder represivo y restrictivo se ha transformado en la forma tácita, muda y sin fundamento del espíritu que, sin embargo, se encuentra presente en la vida total de la sociedad. Se podría de-

27. Sin pretender reducir la teoría a ciertos modelos, es posible pensar en otras manifestaciones históricas de este tipo de resistencia. Las *Forces françaises libres*, así como la *Armia Krajowa* en Polonia, constituyen ejemplos de este tipo. Normalmente, la decisión de resistir es una medida casi desesperada, presupone una percepción límite de la realidad. El movimiento Indignados en España, como manifestación desesperada iniciada por pocos individuos que no podían soportar más las condiciones sociales y políticas de su país, se acercaría mucho a aquello que una ética de la resistencia cabalmente presupone.

> cir, por lo tanto, que hoy en cualquier lugar, donde los hombres se dan golpes de pecho —aquí pienso no solo en los individuos particulares, sino sobre todo en aquello que es escrito y difundido a través de los medios masivos, lo que resuena— y apelan a la idea de lo bueno, esa idea de lo bueno de inmediato, es decir, toda vez que no es resistencia contra lo malo, se convierte siempre y exclusivamente en imagen encubridora de lo malo. La frase de Strindberg «¿cómo podría amar lo bueno, si no odiase lo malo?» se hace verdadera en un sentido doble y fatal [Adorno, 1996, pp. 253-254].

Y termina mostrando el carácter dialéctico de la moral contra la que se debe resistir:

> Por un lado, a saber, el odio de lo malo se ha convertido hoy realmente, en nombre de lo bueno, en algo perturbador y destructivo; por el otro, lo bueno, que asume el papel de la positividad en lugar de ver lo malo como índice de sí misma, se ha convertido en lo malo. Esta es hoy verdaderamente la forma de la ideología [...].[28]

## Bibliografía


ADORNO, Theodor W. (1995). *Nachgelassene Schriften. Band 4, Kants «Kritik der reinen Vernunft» (1959)*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1996). *Nachgelassene Schriften. Band 10, Probleme der Moralphilosophie (1963)*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2004). *Gesammelte Schrifften in zwanzig Bänden*. 20 volúmenes. Edición de Roll Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klauss Schutz. Frankfurt: Suhrkamp-Digitale Bibliotek.

— (2006). *Nachgelassene Schriften. Band 13, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/1965)*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (2014). *Obra Completa*. 20 volúmenes. Traducción de la edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klauss Schutz. Madrid: Akal.

ALLISON, Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.


28. «Auf der einen Seite nämlich ist der Haß auf das Böse heute wirklich im Namen des Guten zu etwas Zerstörendem und Destruktivem geworden, auf der anderen Seite ist das Gute, das sich selbst als Positivität aufwirft, anstatt nur das Böse als Index seiner selbst zu sehen, zu dem Bösen geworden. Und das ist heute eigentlich die Gestalt der Ideologie [...]» (Adorno, 1996, p. 254).

ARENDT, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Múnich: Piper.
BERLIN, Isaiah (2014). *Freedom and its Betrayal*. Princeton: Princeton University Press.
BERNSTEIN, Jay (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
BUCK-MORSS, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Nueva York: The Free Press.
FOSTER, Roger (2007). *Adorno. The Recovery of Experience*. Nueva York: SUNY.
FREYENHAGEN, Fabian (2013). A*dorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
HABERMAS, Jürgen (1989). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
HERMAN, Barbara (2007). *Moral Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
HONNETH, Axel (1991). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducción de Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press.
— (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (ed.) (2005). *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt: Suhrkamp.
— y Christoph MENKE (eds.) (2005). *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*. Berlín: Akademie.
KANT, Immanuel (1974). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII*. Frankfurt: Suhrkamp.
KNOLL, Manuel (2000). *Ethik als erste Philosophie*. Múnich: Fink.
MAISO, Jordi (2009). «Teoría crítica y experiencia viva. Entrevista con Detlev Claussen. Constelaciones». *Revista de Teoría Crítica*, 1, 105-159.
MARCUSE, Herbert (1974). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
—(2009). *Negations. Essays in Critical Theory*. Londres: MayFlyBooks.
MENKE, Christoph (2005). «Tugend und Reflexion. Die "Antinomien der Moralphilosophie"», en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003* (pp. 142 -162). Frankfurt: Suhrkamp.
— (2006). «Modell II. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der "abstrakten Moralität"», en Axel Honneth y Christoph Menke (eds.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* (pp. 151-168). Berlín: Akademie.
POPPER, Karl (2013). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
ROSE, Gillian (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nueva York: Columbia University Press.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburgo: Argument.

SHERRATT, Yvonne (2004). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHUSTER, Martin (2014). *Autonomy After Auschwitz*. Chicago: The University of Chicago Press.

THEUNISSEN, Michael (1983). «Negativität bei Adorno», en Jürgen Habermas y Ludwig von Friedeburg (comps), *Adorno Konferenz 1983* (pp. 41-65). Frankfurt: Suhrkamp.

WELLMER, Albrecht (2006). «Modell 3: Meditationen zur Metaphysik. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», en Axel Honneth y Christoph Menke (eds.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* (pp. 189-205). Berlín: Akademie.

# CUARTA PARTE

# OTRAS VOCES

# ONTOLOGÍA(S) POLÍTICA(S): ENTRE EL POSFUNDACIONALISMO Y EL VITALISMO

*Stephan Gruber*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

## 1. **Introducción**

Este ensayo se centra en explorar las intenciones y la justificación de una reflexión ontológica de la política que recientemente se ha ido configurando dentro del amplio espectro de la teoría crítica. Cambios políticos, económicos y materiales llaman continuamente a la revisión de las armas de la crítica disponibles para pensar lo social y articular una política emancipadora. Considero que esta preocupación ontológica, la cual ha permeado, durante los últimos treinta años, varios proyectos de teoría política —desde el posmarxismo de una democracia radical (Laclau y Mouffe, 1985) a refundamentaciones de la democracia liberal (Searle, 2010)—, responde, precisamente, a la necesidad de articular estas nuevas demandas de la realidad para restablecer el lazo entre la teoría y una práctica política efectiva. Sin embargo, las variadas formas y enfoques desde los que lo ontológico se engarza con lo político nos dibujan un panorama dividido, a veces confuso, complejizando el análisis y dejando muchos temas sin resolver. Mi intención aquí es tratar de cartografiar este panorama a través de la explicitación de las líneas maestras en las que estos proyectos se suscriben y, así, analizar las ganancias y problemas que condicionan su idoneidad frente a las demandas de una crítica inmanente de lo social.

En un nivel básico, que espero problematizar y ahondar a lo largo del ensayo, podemos observar distintas maneras de relacionar lo político con lo ontológico. La primera forma supone una ontologización de la política, es decir, un razonamiento que propone que «dado que el mundo ontológicamente es así, lo que políticamente debemos hacer es esto»; en ese sentido, lo político

se deriva de lo ontológico. La segunda es, más bien, politizar la ontología; la política sería lo realmente esencial y habría que leer el mundo desde la primacía de lo político. Estas dos primeras formas son absolutizaciones de uno de los dos términos de la ecuación. Una tercera opción propondría más bien una regionalización ontológica, es decir, habría una ontología general y una que se ocuparía de los elementos teóricos o prácticos que inciden en la dinámica política. Este tercer movimiento sería, antes que un enfoque crítico, uno más metodológico y daría herramientas para comprender nuestro discurso de lo social. Las propuestas teóricas que se discuten a continuación complejizan estas lecturas y muestran que tanto lo político como lo ontológico se definen de manera cruzada, lo cual hace más difícil un esquematismo simple. Sin embargo, considero —y eso trataré de probar en el trabajo— que podemos esclarecer el panorama de las ontologías políticas señalando una tensión fundamental entre una forma compleja de politización de la ontología y una de ontologización de lo político.

Esta tensión fundamental es la que, con otras palabras, hay entre lo que Oliver Marchart llama ontología política posfundacional y lo que yo propondré llamar una ontología política vitalista. Los defensores de la ontología política posfundacional, nacidos de la conjunción de una apropiación izquierdista de Heidegger y las necesidades de un posmarxismo de pensar el cambio político más allá de las secuenciaciones economicistas de la ortodoxia, dominan largamente la discusión contemporánea desde la década de los ochenta y siguen teniendo gran presencia en el debate actual. Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Slajov Žižek y Alain Badiou comparten, en mayor o menor medida, los lineamientos de este proyecto. Los representantes de la segunda posición corresponden al agrupamiento de teorías que convivían en el paradigma posfundacionalista de la diferencia, pero que no se acomodaban perfectamente a este, como las teorías de William Connolly o Michael Hardt y Antonio Negri. Estos, con la actual proliferación de nuevos materialismos, movidos por una incomodidad con el paradigma lingüístico (compartido por el posfundacionalismo), han reafirmado su distancia respecto del giro ontológico de corte heideggeriano o posestructuralista y se han sumado, más bien, al esfuerzo por articular una nueva ontología materialista tributaria de la que se encuentra en la obra de Gilles Deleuze, o en la de Spinoza o Bergson, para nombrar figuras más clásicas.

Evaluaré estas ontologías desde la idea de una crítica inmanente que debe poder plantear, de manera justificada, cómo proponer una alternativa social desde las propias coordenadas materiales y políticas de una sociedad dada. Lo más notorio es que ambas ontologías carecen de una adecuada justificación epistemológica y normativa, lo cual conlleva efectos prácticos. Mientras que las ontologías políticas posfundacionales no pueden articular con precisión los procesos materiales e institucionales con la supuesta naturaleza inconsistente del fundamento social, las ontologías políticas vitalistas no logran otorgar una independencia a lo político respecto de la economía general de fuerzas que compartiría lo social con lo natural, pues no pueden justificar normativamente su criterio de crítica. Con estas apreciaciones, no busco rechazar de plano un enfoque de ontología política, sino que más bien deseo proponer, una vez aclarado el panorama, la posibilidad de componer una ontología política que no se agote en la dicotomía de la politización de la ontología o la ontologización de lo político. Creo que, desde las ganancias y dificultades de ambos modelos, se puede proponer el desafío de articular, por un lado, la radicalidad de la democracia y, por el otro, las intrincadas dinámicas materiales que fundamentan lo social.

## 2. **La politización de la ontología: el posfundacionalismo y sus problemas**

La gran mayoría de recuentos históricos del pensamiento crítico contemporáneo señalan como parteaguas el Mayo del 68. Este suceso mundial, con simultáneas encarnaciones de distinto signo (Francia, República Checa, México, Alemania, etc.), significó un cambio de época en diversos registros: el paso de una economía fordista a una posfordista (Harvey, 1998); de un modernismo a un posmodernismo (Jameson, 1985); de la vieja ética protestante a un nuevo espíritu del capitalismo (Boltanski y Chiapello, 2002). Esto puso bajo cuestionamiento la representación del mundo y la efectividad de la teoría marxista, ya sea la ortodoxa o la althussereana, a la cual además se la consideraba cómplice de la derrota del movimiento estudiantil, al entregar como única solución la estrategia leninista de la forma partido-Estado (Badiou, 2010); política oficial no solo fácilmente cortejada por el «electoralismo» en tiempos de coexis-

tencia pacífica, sino también poco efectiva en traer el comunismo a la Unión Soviética.

La necesidad de articular el marxismo con innovaciones filosóficas y políticas que lo exceden se dio en varias tradiciones: desde los intentos del primer Habermas de una «reconstrucción del materialismo histórico», hasta la recuperación de Gramsci por el argentino Laclau y la belga Mouffe en su teoría de la hegemonía; pasando por el marxismo analítico de Elster, la crítica cultural de Raymond Williams y Stuart Hall, o el intento de los exalumnos de Althusser por romper con e ir más allá de su maestro. Estas distintas corrientes de marxismo occidental buscan proponer nuevas formas de teoría crítica que, sin perder la orientación emancipadora, doten a la lucha política de un entendimiento de las contradicciones y dinámicas sociales que haga justicia a la complejidad de esta, alejándola de salidas falsas y dogmáticas.

El problemático epíteto de posmarxistas podría servir para clasificar a todos estos grupos (o a ninguno de ellos, si se entiende el término como una superación o abandono del marxismo); sin embargo, yo lo quiero usar aquí estratégicamente para diferenciar un grupo particular de neomarxismos. Me refiero a los que consideraron necesario repensar las categorías marxistas a través de los desarrollos y referentes del posestructuralismo.[1] Dos desplazamientos respecto al marxismo ortodoxo son aquí evidentes: primero, la consideración de la diferencia y la contingencia (manifestada social, lingüística o psíquicamente) respecto al determinismo económico (ya sea en última instancia o sobredeterminado); y, segundo, pasar del enfoque en la dialéctica como una solución sintética de las contradicciones a considerar la radicalidad de la paradoja y lo irreconciliable de la antinomia.

Estas dos características, recién resaltadas, significaron para este posmarxismo una importante reformulación de la lectura de lo social y lo político del materialismo histórico y, con esto, de su idea de cambio revolucionario (Thernborn, 2010). En este sentido, dicha aproximación —que se individualiza en los proyectos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, de Jean Luc-Nancy, de Alain Badiou o Slavoj Žižek (para mencionar los nombres

1. La definición de posestructuralismo o neoestructuralismo no es menos problemática, pero, para usos prácticos, aquí me refiero a los pensamientos de Lacan, Derrida y sus antecedentes filosóficos, entre los que destacan Nietzsche, Freud, Heidegger y Bataille.

actualmente más prominentes)— significó una revisión de qué es finalmente lo político, el cambio político y las posibilidades de este. En otras palabras, lo que se planteó fue la necesidad de una nueva elaboración ontológica que permitiera pensar una política más acorde a las complejidades de la realidad que esta ontología revelaría. Este diálogo entre el marxismo y lo ontológico, claramente marcado por el pensamiento de Heidegger, debía hacerse tomando en cuenta la clásica crítica de Adorno al «pensamiento ontológico» (Adorno, 2002), actualizada en la revisión de Bourdieu de las implicaciones políticas (claramente conservadoras) de la ontología de Heidegger (Bourdieu, 1991). Como señala Strathausen, la solución de Walter Benjamin de una «dialéctica en suspenso» prefigura ya esta línea, en donde se busca superar lo «estático, no-dialectico y a-histórico» del pensamiento ontológico heideggeriano, abriéndolo en diálogo con la teoría crítica (Strathausen, 2006).

En la actualidad, a mucha distancia ya de Mayo del 68, aunque aún con una realidad marcada por procesos económicos, políticos y sociales desencadenados hace medio siglo, nos encontramos con una gran cantidad de proyectos posmarxistas que proponen nuevas soluciones a través de una ontología política. También se ha buscado clasificarlos, para ver si existe algún tipo de unidad en esta rama del pensamiento crítico contemporáneo y, así, entender y evaluar sus objetivos. Slajov Žižek (2012), por ejemplo, engloba los proyectos de Jacques Rancière, Étienne Balibar, Badiou y Laclau como una ontología política en donde se enfatiza las posibilidades de una subjetivización política frente a los plazos secuenciados de un determinismo económico. Smith (2002), después de la importante aparición en escena de la teoría posthegemónica del imperio y la multitud de Hardt y Negri, nos habla de dos formas de ontologías políticas: las trascendentales (donde entran las tipificadas por Žižek, por su raigambre heideggeriana) y las inmanentes, en donde figuran Hardt y Negri, y las varias apuestas de una política deleuzeana (Patton, 2000). Esta división de corte filosófico puede explicarse más políticamente con relación a la existencia de dos imaginarios ontológicos contrapuestos, los de la falta y los de la abundancia (Tønder y Thomassen, eds., 2005). Mientras el imaginario ontológico de la falta partiría de la ausencia de una sustancia o significado trascendente desde el cual organizar la realidad social, asumiendo por tanto la inestabilidad de todo orden político; el imagina-

rio de la abundancia destaca, por su parte, el potencial organizador y desestabilizador de la pluralidad de las identidades políticas que hace eco de una pluralidad ontológica siempre excesiva a toda representación.

Sea como fuere, todas estas propuestas se estabilizan en parte alrededor del concepto de democracia radical —liberado de su estricta referencia a la obra de Laclau y Mouffe—, concepto que alude a la necesidad de pensar la democracia sin caer en el totalitarismo de una dictadura del proletariado, ni en el totalitarismo invertido (Wolin, 2008)[2] del mero parlamentarismo consensual y los mecanismos formales, a la manera liberal representativa. Sin embargo, incluso tras dar cuenta de esta cercanía de la ontología política con la democracia radical, así como los intentos de clasificarla con relación a la subjetivación política, o a los duetos inmanencia-trascendencia y abundancia-falta, no queda resuelta la necesidad de una más detallada definición filosófica de la empresa. Strathausen (2006) y Marchart (2006) señalan los límites de estas clasificaciones. El primero observa, por ejemplo, cómo entre ontologías políticas englobables como trascendentales (Laclau, Badiou o Žižek) hay complejas disputas respecto a los conceptos del sujeto y la subjetivación, disputas que se originan en distintas formas de recepción del psicoanálisis lacaniano. El segundo ve cómo los imaginarios ontológicos tanto de la falta y la abundancia como de la diferencia, que incorporaría a los herederos de Derrida (Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe), pueden verse subsumidos en cuanto comparten una «ontología inestable». Esta ontología inestable disolvería las diferencias entre los imaginarios ontológicos, en el sentido en que todos plantean la imposibilidad de un fundamento último de lo político en la que, ya sea a través de una falta originaria, una abundancia excesiva o un juego interminable de presencia y ausencia, se marca una y otra vez la contingente y paradójica fundación de la sociedad.

Basado en estas ideas, el propio Marchart se ha embarcado en la tarea de conceptualizar las fuentes teóricas y los alcances de las ontologías políticas bajo el nombre de un pensamiento

2. Wolin emplea el término totalitarismo invertido para referirse a la democracia en tiempos contemporáneos, donde no hay alternativa, no porque haya una opresión, sino más bien porque existe un consenso falsamente construido sobre la base de la administración económica.

político posfundacional (2009). Considero que este intento clasificatorio es el más consistente de los disponibles en relación con la tradición que rastreo aquí, sobre todo porque asume la labor de definir la naturaleza de esta ontología política en cuanto tal. Por eso, en lo que sigue de este apartado, reconstruiré la lógica de su argumento y plantearé unos apuntes críticos que señalan dificultades de esta forma de ontología política posfundacional.

Marchart (2009, pp. 13-14) observa dos movimientos que convergen en la ontología política posfundacional: por un lado, lo que él llama, siguiendo a Dominique Janicaud, un heideggerianismo de izquierda; y, por el otro lado, la creciente importancia del término de «lo político» frente a «la política».[3] El punto de toque de estas influencias está en que la diferencia política entre «lo político» y «la política» se encuentra en estrecha relación con la diferencia ontológica entre lo ontológico y lo óntico que Heidegger propone para recomenzar la labor de una analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*. Así como el concepto de lo ontológico sirve a Heidegger para demostrar el olvido que se comete al centrar el análisis en las meras características ónticas del ser, el concepto de «lo político» aparece en la discusión política para demostrar cómo el análisis del Estado, las instituciones y los formalismos de la política deja de lado algo mucho más constitutivo, como «el ser en conjunto» de la comunidad política o el antagonismo fundante de la división entre amigo/enemigo. En este primer sentido, una ontología política señalará cómo este nuevo concepto de lo político se «funda» en una ontología heideggeriana.

La interpretación, en clave derrideana, por parte de Marchart de la ontología de Heidegger se centra en la idea de lo posfundacional, que es otro nombre para la empresa de la *Destruktion* de la metafísica de la presencia que trata de proponer un pensamiento que no esté contaminado por la ontoteología. La ontología posfundacional, entonces, no plantea una sustancia trascedente (*arche*, logos, razón, materia, subjetividad, etc.) que fundamente la existencia de los entes, sino más bien la imposibilidad

3. Considero que estas dos influencias son similares a las que componen las figuras del posmarxismo planteadas más arriba, en el sentido de que, por un lado, se suplementa una filosofía política con un nuevo entendimiento ontológico; mientras que, por el otro, se politiza una filosofía que también puede tener una interpretación apolítica.

de garantizar tal tipo de fundamento en última instancia. Pero este posfundacionalismo no significa un antifundacionalismo o un nihilismo (Marchart, 2009, pp. 25-28). Marchart observa que la ausencia de un fundamento último es precisamente lo que permite la existencia de varios fundamentos contingentes que no son el producto de un «todo vale» posmoderno, sino que responden a las sucesivas e incompletas geografías de lo óntico en cada momento. Metafóricamente, el autor señala que, aunque el océano de la existencia sea ontológicamente insondable, este no existe sin olas (p. 17). En este sentido, de manera heideggeriana, el abismo de la falta del fundamento último es a la vez un claro, una apertura a posibles nuevas formas de fundar que serán siempre infundadas.

La importancia de la contingencia en todo el proyecto posfundacional reside en que es esta la que produce la diferencia ontológica, es decir, es esta la que muestra como insuficiente un análisis puramente óntico. Marchart ubica esto en la diferencia heideggeriana entre *Sein* (ser en alemán) y *Seyn* (una grafía arcaica de ser) (2009, pp. 41-43). Mientras el primer término designa la dimensión ontológica que se diferencia de lo óntico, el segundo señala la misma diferencia entre lo ontológico y lo óntico, la diferencia-en-cuanto-diferencia que hace que nunca se pueda hablar de lo puramente ontológico ni de lo puramente óntico, y que no es otra cosa que la necesidad de la contingencia reseñada. Precisamente, esta figura de la diferencia-en-cuanto-tal, de la ontología como un juego de presencia y ausencia, es lo que Derrida llama una *hauntologie* (homófono de ontología en francés) u ontología espectral, que, aunque viene a enfatizar algo que ya había elaborado con otros cuasi-conceptos como los de traza, *differánce* o *pharmakon*, es más útil para pensar una ontología política, por las elaboraciones que Derrida hace de la idea del fantasma en *Espectros de Marx* (2012).

Marchart hace un dedicado trabajo de reconstrucción para ver cómo la gran mayoría de esta tradición posterior a Mayo del 68 está fuertemente influenciada por el pensamiento posfundacional. Este heideggerianismo de izquierda habría tenido su epicentro en el seminario de Alexander Kojève sobre Hegel, al que había asistido toda la elite intelectual parisina (desde Althusser a Lacan) y que estaba marcado precisamente por una lectura heideggeriana del problema de la muerte y el deseo en la *Fenomenología del espíritu* (Marchart, 2006). En varias publicaciones, Mar-

chart ha analizado bajo esta etiqueta de heideggerianismo de izquierda a Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Slajov Žižek, Claude Lefort, Giorgio Agamben, Chantall Mouffe y Ernesto Laclau, mencionando también que otros autores como Jacques Rancière, Cornelius Castoriadis o Zygmunt Bauman estarían dentro de este grupo (Marchart, 2009; 2010; 2013). Como vimos, esta generación está a la búsqueda de una rearticulación de los aparatos críticos para pensar un proyecto político que no caiga en las dificultades del marxismo clásico o capitule frente al capitalismo liberal. Marchart, al reseñar cómo estos heideggerianos de izquierda empiezan a utilizar la diferencia entre «lo político» y la política en sus filosofías, trata de esclarecer más está dinámica.

La diferencia política, más precisamente, el concepto de «lo político», funciona como alternativa, ya que especifica y autonomiza el cambio político de un determinismo económico o social. Frente a las teorías que ponen a la providencia divina, la diferenciación social o el buen desempeño económico como lo que debe estructurar la política, el énfasis en la autonomía de lo político señala el momento contingente, indecidible y complejo del acuerdo o desacuerdo irreductible a cualquiera de las otras lógicas (Marchart, 2009, pp. 55-67). A esta especificidad y autonomía hay que agregar también la eventual primacía de «lo político» como momento instituyente de lo social; «el momento maquiavelano» o político que plantea desde un origen los caminos contingentes, políticamente modificables, por los que transcurrirá luego lo social, lo político, etc. (p. 63). Este componente claramente constitutivo y ontológico de lo político es central también para el proyecto posmarxista, ya que amplía el espacio de posibilidad a nuevas vías del cambio político, como las que se mostraban en el escenario de los años setenta (operaísmo, situacionismo, marxismos libertarios, lo que Badiou señala como ir más allá de la Forma Partido) y que se reclaman aun más urgentes con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la debacle de la alternativa soviética.

A este intento de autonomía y primacía de lo político se le han opuesto históricamente los movimientos de desplazamiento, neutralización y sublimación desde otras esferas (economía, tecnología, ética) que no solo dominan gran parte de la teoría política, sino que se actualizan en instituciones y realidad políticas (pp. 67-73). Marchart opina que el problema aquí no pasa tanto por afirmar la pureza en cada momento frente a las contaminaciones de lo social, sino que el problema está en desdibujar

la diferencia-en-cuanto-diferencia e inclinar la balanza ya sea hacia «lo político» o hacia «la política» (p. 214). Aquí confluye la ontología espectral con la diferencia política: «lo político» genera la propia diferencia que lo funda y desencadena el perpetuo juego entre identidades e instituciones contingentes de la política con su límite interno de infundabilidad última (p. 223). Lo político puede ser codificado desde un principio racional, sublimado en mera competencia económica en el mercado o sedimentado en el formalismo de las elecciones democráticas; sin embargo, precisamente a través de estas encarnaciones, surgirá «lo político» en el momento que estas evidencien la imposibilidad de su fundación definitiva y el desacuerdo fundante. Lo que garantiza esta autonomía y primacía de lo político son los supuestos ontológicos posfundacionales reseñados, los cuales compartirían una relación isomórfica con la diferencia política. Sin embargo, yendo más allá de los autores que ha reseñado, Marchart termina por asumir y radicalizar la idea de una ontología política. Así, plantea que no solo se trata de una relación isomórfica, sino que la diferencia política *es* la diferencia ontológica, es decir, que todas las esferas del ser están marcadas por el antagonismo político (p. 214).

Esta politización de la ontología es, como el propio Marchart lo reconoce, una empresa paradójica necesitada de una serie de aclaraciones. La primera es que esto no significa que se asume que el ser tiene un color político específico que garantizaría una política óntica particular (sea emancipatoria o no); más bien, sucede lo contrario, ya que lo posfundacional no asigna al ser ninguna virtud positiva que pueda ser convertida en una política concreta (Marchard, 2006). La persistencia en la utilización del término ontología, ante el claro rechazo de su uso clásico de metafísica general, se centra en dos razones: la necesidad de una contingencia garantizada cuasi-trascendentalmente y de ir más allá de la mera epistemología u ontología regional de las entidades políticas. Ya se ha explicado la primera razón. La segunda es una reafirmación del gesto político de plantear la contingencia más radical como base de toda meditación, antes que posibles reglas de acceso epistemológico que serían solo rémoras apolíticas (2009, p. 221). Así, Marchart señala que todo lo social es político en potencia, que el fondo de toda ontología social es una ontología política, ya que las estructuras más sedimentadas son igualmente contingentes y propensas al cambio. Sin embargo, a

la vez, no dice que «todo es político», que sería otra forma de borrar la especificidad de lo político generalizándolo, sino que, para Marchart, las estructuras sociales son políticas de manera medida, porque están atadas a su eventual disolución siempre ya palpable en sus prácticas (p. 223).

Por último, Marchart busca alejarse del filosofismo que puede encerrar plantear la necesaria imposibilidad del fundamento y evitar la acusación de trivialidad que puede caer sobre su investigación al clausurar la comunicación entre lo ontológico y las políticas concretas. Para esto, asume el programa de Laclau y Mouffe, sobre otros como el de Jean-Luc Nancy o Alain Badiou (p. 225). Por un lado, la teoría de la hegemonía (y la contrahegemonía) le permite trabajar con las fundaciones parciales de la política, quedando garantizado el juego entre lo político/la política. Por el otro, enfatiza que sí hay un efecto de lo ontológico, en cuanto toda democracia debe ser siempre posfundacional y luchar por mantener la diferencia política misma, entendiendo lo ontológico no solo como las condiciones que posibilitan cierto orden social, sino a la vez sus condiciones de imposibilidad y desaparición (pp. 228-232). En conclusión, Marchart termina sumándose al proyecto de democracia radical, limitándose a afinar su justificación desde una ontología de la diferencia.

Me gustaría aquí evaluar críticamente esta salida —que ensaya Marchart— del terreno minado de una politización de la ontología. Él considera que su propuesta de mantener la diferencia en cuanto diferencia le permite zafarse de las distintas reducciones de lo óntico a lo ontológico y viceversa: el totalitarismo ontológico, la simple administración de lo óntico, la subsunción metapolítica de lo político en la sociología o la economía, la guerra civil permanente o la pospolítica (pp. 210-213). En este sentido, su política permitiría cierto pluralismo radical, una apertura a la aparición eventual de un desacuerdo y el paso de una hegemonía a otra. Sin embargo (al igual que un fundacionalismo de izquierda como el de Friedrich Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* suponía que el advenimiento del comunismo estaba inscrito en la materia y su devenir dialéctico), podemos decir que, en Marchart, hay una compleja elaboración que muestra una relación isomórfica entre el ser de la diferencia política (que es el ser en cuanto ser) y la forma política de democracia radical que propone. En ese sentido, se cae en otra forma de metapolítica al reducir todas las dimensiones de lo político a

la actualización de la paradoja ontológica del fundar/desfundar. Así, el pluralismo de Marchart no lo es tanto, ya que excluye una serie de dimensiones que no son subsumibles a lo paradójico, como una política de la militancia (Badiou, 2010), de la prescripción (Hallward, 2005) o de la construcción estatal institucional. Para estas políticas, lo relevante es dar con los criterios evaluativos para determinar la preferencia de un orden político sobre otro, no solo afirmar que ontológicamente todo es posible.

## 3. **La ontologización vitalista de la política: desde la genealogía al naturalismo**

La búsqueda de nuevas formas teóricas para superar no solo las dificultades del marxismo y de la teoría crítica, sino para lidiar con la complejidad de la realidad contemporánea a través de una lectura ontológica de lo político, no se agota en la propuesta posfundacionalista de contacto entre el marxismo y el postestructuralismo. Generacionalmente posteriores a los representantes del heideggerianismo de izquierda, se han configurado propuestas ontológico-políticas que exceden el marco de una ontología de la diferencia y de la crítica a la metafísica, propugnando más bien una univocidad del ser y un reinicio de la empresa metafísica. En un principio, estas propuestas ontológico políticas se ubicaban dentro del campo teórico dominado por el posfundacionalismo y la primacía de la diferencia, distinguiéndose mínimamente al tomar el lugar de la abundancia o la inmanencia en las clasificaciones de las ontologías políticas presentadas arriba. Esto se evidencia en la colección de textos editada por John Protevi y Paul Patton (2002) sobre Derrida y Deleuze, donde se señala cómo, a pesar de las diferencias fuertes, el proyecto metafísico de Deleuze puede ser leído también en las líneas maestras derrideanas de la diferencia, la contingencia y la crítica a los fundamentos. Recientemente,[4] sin embargo, la brecha entre esta línea y el posfundacionalismo se ha ensanchado, especialmente como efecto de las fuertes críticas que se han realizado al paradigma

4. El hito anterior a la entrada de los nuevos materialismos de este tipo de ontología es el proyecto de Hardt y Negri, el cual disputó la relevancia filosófica con el enfoque posfundacional. Las particularidades de esta lectura no serán discutidas en este trabajo, pero se inscriben claramente en este campo vitalista que quiero definir.

textualista del posestructuralismo desde los variados proyectos de nuevos realismos y materialismos ontológicos (véanse Bryant y otros, 2011; Dolphijn y van der Tuin, 2013; Ferraris, 2012).

Lo esencial aquí es un descontento frente a consecuencias teóricas y políticas del paradigma posfundacionalista que, fascinado con la diferencia y la constitución discursiva de la política, ignora los procesos materiales y limita la efectividad política de la izquierda a un pasivo goce con la indecisión ontológica. Por ejemplo, la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, al basarse en la discursividad, la identificación y el juego de significantes, encontraría su límite al reconocer que hacer contingentes los cimientos sociales no basta para desencadenar un cambio político, ya que existen dimensiones corporales, afectuales y materiales que entran en la ecuación (Beasley-Murray, 2011; Massumi, 2014). Así, este pensamiento político poshegemónico buscará llenar esos espacios vacíos que deja la teoría posfundacional, pero no solo a través de pequeñas correcciones, como se hacía antes, sino embarcándose en un cambio de paradigma. Este cambio de paradigma consiste en romper con la prohibición heideggeriana de una metafísica general para proponer un monismo o univocidad del ser. Tal ontología material no significa una vuelta atrás a la ontoteología, o un retorno al sustancialismo, sino la búsqueda de formas de volver a dar cuenta de lo absoluto, atravesando las categorías de la contingencia, diferencia que tiene como fin no caer en los riesgos totalitarios de metafísicas pretéritas (van der Heiden, 2014). En este cambio de paradigma, la obra de Deleuze cobra importancia capital, así como las de Heidegger y Derrida presidían el posfundacionalismo. En efecto, su proyecto de un empirismo trascendental y de una economía libidinal de la producción deseante constituye la fuente principal de la gran mayoría de proyectos neomaterialistas recientes.[5]

Aunque varios trabajos han recapitulado estos nuevos materialismos (Coole y Frost, 2010), nuevos realismos (Ennis, 2011), nuevos vitalismos (de Beistegui y otros, eds., 2014), así como el giro afectual en la teoría crítica norteamericana (Tinc-ineto Clough y Halley, eds., 2007), no se ha realizado una re-

5. Esto no significa que todo neomaterialismo tenga que ser deleuziano. El caso más relevante es el de la filosofía orientada al objeto de Graham Harman, la cual se sustenta en una reinterpretación radical de Martin Heidegger (Harman, 2002). Asimismo, de Beistegui (2004) busca integrar Heidegger con Deleuze en una ontología diferencial.

construcción de la relación de esta nueva ontología con el tema específicamente político, a la manera de Marchart para el posfundacionalismo. Lo que más abunda son intentos de leer los temas políticos implícitos y explícitos en Deleuze (Patton, 2000; Widder, 2012); así como los temas políticos derivables de los antecesores deleuzianos, como Spinoza o Bergson. Precisamente, en lo que sigue de este apartado quiero mapear mejor y definir este tipo de ontología política, reparando en este linaje teórico que se retrotrae a Spinoza, pero que también se apropia de Nietzsche y Foucault. Quiero poner esto en diálogo con temas de la literatura de crítica del poder que servirán para caracterizar mejor lo político de esta ontología, así como Marchart lo hace con la tradición de la diferencia política. Para esto, me sirvo del reciente trabajo del filósofo alemán Martin Saar, el cual articula la crítica del poder con la inmanencia de una ontología inscrita en la constelación de nuevos materialismos (Saar, 2014*a*).

Saar (2010) observa que pensar los alcances de una filosofía social crítica contemporánea pasa por entender el concepto de poder y la distinción esencial sobre la que ha sido teorizado: poder como *power over* o como *power to*. El primer caso se refiere al poder como dominación, donde un ejercicio de este por parte de uno tiene como consecuencia la restricción de la libertad de otro. La teoría crítica estaría encargada de evidenciar, y proponer caminos para resolver, estos desequilibrios en el tejido de lo social en la Modernidad (ya que en ella los ejercicios de poder suelen tener la máxima sutileza) (2010, p. 9). Saar observa que los orígenes conceptuales de esta forma se retrotraen a la teoría de Thomas Hobbes, quien habría entendido el poder como algo que restringe la libertad (para bien, ya que esta es peligrosa), y se actualizan en la Modernidad con el concepto de poder de Max Weber (p. 10). La segunda línea ha interpretado el poder como algo constitutivo de todo orden social. Es decir, el poder no sería solamente aquello que entra en desequilibrio con la libertad, no se establecería solamente como desigualdad entre el sujeto y el Estado, sino que sería lo que posibilita todo lo que un orden social es y lo que produce, tanto las subjetividades como las instituciones. El poder, en esta visión, adquiere una función ontológica y, por tanto, ya no se trata de un concepto al que se le pueda oponer la libertad, ni cuya existencia oculta pueda ser revelada, porque simplemente lo permearía todo (p. 10). El linaje filosófico detrás de este concepto está en la filosofía de Spinoza, quien habría visto al

poder como algo inherente al despliegue del ser y, en eso, idéntico a la libertad. Esta idea de poder político se actualizaría con Arendt y su idea consensual de poder frente a la violencia (p. 12).

Podemos rápidamente observar los problemas a los que llevan ambas visiones del poder. La visión centrada en el ejercicio de este como dominación conlleva un dualismo entre libertad y poder: si hay poder, no hay libertad. Tal dualismo lleva a plantear la pregunta de qué es lo que legitima al teórico a asumir que eso es dominación y eso otro libertad (p. 14). La visión ontológica del poder no comparte este problema, ya que precisamente su diferencia pasa por criticar la artificial división trascendente entre libertad y poder, asumiendo la inmanencia del poder. En todo caso, la libertad será entendida como una forma de ejercer poder (así como todo es una forma de ejercer poder) (p. 14). Sin embargo, esta subsunción metodológica de la dominación en el plano ontológico del poder constitutivo conlleva el riesgo de perder el criterio evaluativo de la crítica. El desafío, entonces, de esta segunda visión del poder y de un proyecto de ontología política consiste en pensar la aparición inmanente de un criterio de crítica, de un potencial normativo, que pueda explicar el cambio social (p. 15).

Considero que este esquema es, de alguna manera, el suelo común que comparten los intentos contemporáneos más interesantes de ontologías políticas. Por ejemplo, en este punto, la visión ontológica del poder que reseña Saar se asemeja al momento de lo político en la diferencia política de Marchart, donde lo político es también el momento de la institución de lo social que hace contingente todo intento de fundamentación política. Sin embargo, aquí se vuelven a abrir las posibilidades teóricas, ya que hay varias formas de resolver este problema. Veremos, siguiendo a Saar, que, desde Spinoza, la solución no reside en insistir en el juego de una dominación óntica y un momento disruptor de poder constitutivo, sino que, más bien, la centralidad pasa a estar en un plano inmanente de prácticas de poder que debe fusionar la diferencia entre lo político y la política en un proceso afirmativo (p. 16). Esto es lo que trataré de delinear como una ontología política vitalista que tiene como principal característica la posibilidad de explicar las normas que estructuran lo social desde la productividad de la naturaleza.

En otro texto (2014*a*), Saar propone superar el problema del mero hacer contingente de la dimensión ontológica con una forma de derivar una normatividad desde los propios procesos ma-

teriales, antes que de un agonismo cuasitrascendental o un paradigma comunicativo. Esto lo expone con una relectura de la crítica genealógica, que es la opción teórica que debe asumir la crítica del poder una vez que ya no se puede continuar proponiendo teorías de la dominación basadas en un *power over*. A un primer nivel, la genealogía sería esta intervención que tiene como objetivo mostrar la historia de las relaciones de poder y cómo estas dinámicas contingentes erigen instituciones sociales revestidas con la apariencia de lo natural. Este proceso de «licuefacción y subversión» de todas las estructuras sociales por parte de la genealogía permitiría, según Saar, ampliar el rango de lo posible en lo que a la constitución de la vida social se refiere. Sin embargo, como vimos con el posfundacionalismo, perder todo marcador de certeza no significa libertad, si esto no es suplementado por algo más que la sola desaparición de todo fundamento (un antifundacionalismo), es decir, si no se lo suplementa con un componente propositivo que otorgue una nueva idea de libertad.

La genealogía, para Saar, no solo consiste, entonces, en deslegitimar las normas sociales viendo sus causas históricas contingentes, sino en retomar estas causas contingentes como lo inmanente desde lo cual podemos proponer una idea tanto de crítica como de libertad. Siguiendo una línea similar, Pierre Macherey (2009), revisando las influencias de Spinoza en Canguilhem y Foucault, afirma que la «liberación» no pasa por superar el constreñimiento de un poder externo, sino más bien por darse cuenta de su posición como parte de la naturaleza (o de que toda la naturaleza está en uno, en el sentido de que uno es sus relaciones). Esta idea está también contenida en el proyecto de Michel Foucault de redefinir la crítica: decir que «no hay un afuera al poder» no es un derrotismo ni supone la clausura de toda idea de libertad, sino que implica más bien la igualación entre el concepto de poder y el de libertad. En esta secuencia, el cambio político no es un escape de las garras del gobierno de los otros, no se trata de no ser gobernado de ninguna manera (cosa imposible), sino más bien es un reclamo de no ser gobernado de cierta manera (Foucault, 2007). La efectividad de la crítica aquí no se basa en su radicalidad, sino en la posibilidad de ser pensada desde dentro del espacio normalizado del gobierno, ya que, como señala Macherey (2009), si todo está siempre entrampado en la normalización, entonces la propia norma también lo está, lo que la hace productiva en nuevas direcciones.

Pero esto no se limita únicamente a la productividad o abundancia de la norma, a una abundancia del ser que sigue sin salir de la afirmación de la contingencia o pluralidad subsumible en el posfundacionalismo (Marchart, 2006). Lo que se añade en la teorización de Saar es el componente vitalista materialista que permitirá indicadores que distingan un correcto gobierno de uno equivocado, una sociedad sana de una enferma, gracias a una concepción de lo social (entendido como el espacio del comportamiento de acuerdo con normas) explicable desde la naturaleza como el espacio que lo contiene (Saar, 2014*a*). Nuevamente, esto lo podemos esclarecer con Macherey, quién señala que no se debe pensar en una oposición entre norma y naturaleza. Vivir conceptualmente (humanamente) no implica un corte entre naturaleza y cultura, sino que más bien se trata de «relaciones de constitución e interpretación que depositan en las fuerzas de la naturaleza y la vida la tarea de elaborar las normas y hacerlas reconocer». Siguiendo esta línea, se explica la normatividad inmanente desde una continuidad entre la ontología natural y la social: «vivir en sociedad, de acuerdo con normas, no es sustituir el derecho de la naturaleza por un derecho racional, muy por el contrario, es manejar y regular las mismas relaciones de fuerzas que determinan, sobre la base del juego libre y necesario de los afectos, el conjunto de las relaciones interindividuales» (Macherey, 2009, p. 113).

En efecto, si asumimos que el poder es aquel conjunto general de fuerzas y factores desde donde se derivan no solo las instituciones coercitivas de la sociedad, sino también todo fenómeno social, entonces el papel de la teoría crítica tiene que ser ontológico, más precisamente, debe partir de una ontología empírica —o una onticología, para usar el término de Levi Bryant (2011)— abocada a describir las dinámicas del poder que favorecen o impiden el surgimiento de ciertas subjetividades e instituciones (Saar, 2014*a*). Este proyecto, que sería un sucedáneo de la ontología de la actualidad preconizada por Michel Foucault, expandirá las preocupaciones normativas de la teoría crítica a preocupaciones materiales (2014*a*),[6] viendo el poder como condición de lo social, más que como algo que debe ser erradicado, y observando claramente, dentro de una configuración de poder, qué subjetividades

6. Saar no usa la palabra material, pero esta se encuentra implícita, no solo debido a las referencias ontológicas que maneja (Spinoza, Deleuze), sino porque su trabajo trata de cuerpos, vidas y objetos.

e instituciones son posibles, cuáles son imposibles y quiénes ganan con eso. Así, la genealogía se nutre, paradójicamente, de un renovado naturalismo, permitiéndose superar el dualismo ingenuo que opondría, desde un afuera ilegítimo, el poder a la libertad; y proponiendo, en cambio, como criterio evaluativo para la crítica, un concepto más de tipo económico de optimización o intensificación de las fuerzas (Saar, 2014*a*). Es decir, la crítica desde una ontología de este tipo procederá buscando la adecuación del orden social y político a la realización óptima de las fuerzas y dinámicas constitutivas del poder, las cuales el ontólogo ha reconstruido teóricamente suponiendo algún principio de generación correcta: intensidad, actividad, alegría, etc.

En resumen, hasta aquí podemos ver las líneas maestras de las ontologías políticas vitalistas. Primero, buscan diferenciarse de un fundacionalismo clásico y enfatizar la productividad y complejidad del entramado causal que instituye lo social. La conexión en la obra de Saar entre poder constitutivo y genealogía como productores de contingencia deja este punto muy claro. El segundo movimiento es pensar las bases normativas de esta nueva genealogía fuera del mero consenso deliberativo (que volvería a caer en el error de dividir la historia de los cuerpos, el lenguaje, de los procesos materiales), así como de la repetición agonista del desacuerdo. Para esto, las ontologías neomaterialistas dan la base para pensar procesos complejos que entrelazan lo natural con lo social y político. No obstante, debemos dejar en claro que no se trata de regresar a un mecanicismo simple; ya que en las fuentes teóricas de este proyecto ontológico se piensa en referencia a modos, relaciones y redes complejas de causación (Connolly, 2009).

Dentro de este campo, se pueden proponer ontologías políticas que van más allá de la propuesta posfundacionalista de una democracia radical, planteándose temas como el ecológico, que en las últimas décadas se impone al pensamiento crítico. En ese sentido, la ontología política vitalista rompe con la división entre humanos y no humanos y propone un análisis de una materialidad vital que atraviesa y constituye estos registros, lo cual permite ver el tema del cambio climático no solo a partir del registro antropocéntrico de un cálculo económico de sus efectos (Bennett, 2010). Otra vertiente es la que ya prefiguraban Deleuze y Guattari en su *Capitalismo y esquizofrenia*, donde la ontología política puede entenderse como la observación de cómo lo

político está imbuido en una economía libidinal, en una axiomática capitalista que pone a trabajar lo social desde la circulación monetaria.

La teoría del actor-red (TAR) de Bruno Latour[7] es otro ejemplo que nos puede ayudar a esclarecer características adicionales de este proyecto. Él propone una lectura pragmática de la sociedad en donde el marco lingüístico normativo que daría forma a lo social puede ser entendido enteramente por las fuerzas y los materiales de los que está compuesta la realidad. No se trata ya tanto de evaluar la verdad de una situación, o si un orden es libre o no, sino simplemente de ver las maneras en que se ensambla y reensambla lo social (Latour, 2005). La TAR no parte de una distinción entre el mundo social y el mundo material: no hay, para esta teoría, tal cosa como un universo creado por la interacción humana que se aparte de la naturaleza, ni tampoco sería el caso que el acceso a la naturaleza esté mediado por un marco epistemológico socialmente constituido que no pueda captarla enteramente. Por el contrario, Latour trata a las entidades, tanto sociales como naturales, como un efecto de las redes que estas forman, en las que están inmersas, redes sobre las que las entidades continuamente trabajan con el fin de mantenerlas o disolverlas. Los actores (desde las amebas hasta los Estados) definirán su existencia por su capacidad de agenciarse, aliarse, negociar con otros actores, para extender su red y conectividad para asegurar su consistencia. El esfuerzo de estos actores es lo que Saar llamaba el poder constitutivo: es lo que posibilita todo lo existente. Incluso, para Latour, el lenguaje sería un elemento más en esta red de actores, sería solo una tecnología que puede llegar a tener cierta fuerza efectiva en potenciar redes. A esto lo llama su semiótica materialista.

Siguiendo a Latour, entonces, vemos cómo el impulso materialista de estas ontologías lleva a subsumir el lenguaje, la representación y la justificación racional en el entramado general de procesos. Las líneas maestras de esta ontología terminan indicando que las instituciones pueden ser vistas, en última instancia,

---

7. Más allá de la clara posición de prestigio que tiene la teoría de Latour y sus colaboradores en los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, su vinculación con los nuevos materialismos le ha dado gran notoriedad recientemente. Véanse Harman (2009) y Bryant (2011). Bryant propone su propia ontología política, la cual incorpora a Latour, aunque también a Lacan.

desde un plano más ontológico, a través de los actantes, las redes y las fuerzas que optimizan. En ese sentido, al igual que Marchart, la ontología política materialista sobrepasa toda indagación epistemológica que pregunte sobre las condiciones de acceso del ontólogo a la cifra del ser, porque esta propia indagación ya es un proceso material sometido a la lógica vitalista del ser (Delanda, 2002). Así, mientras Marchart planteaba una politización de la ontología, vemos que las ontologías políticas vitalistas toman el camino contrario de ontologizar la política; en otras palabras, la posibilidad de una nueva ontología materialista permite alinear el devenir de las instituciones y políticas a las lógicas fundamentales de las fuerzas que constituyen el ser en todos sus niveles.

Cierro este apartado con una reflexión crítica que se desprende de lo anterior y cuestiona el precio que las ontologías vitalistas pagan para garantizarse una base normativa y, así, no redundar en el indeterminismo del posfundacionalismo o retomar la vía comunicativa. Considero que este precio es muy alto. Al derivar lo que una sociedad debe perseguir de lo natural, se ocluye el espacio de justificación de esos criterios, pues se asume que la investigación ontológica tiene un acceso inmediato a ellos. Incluso la propuesta de Saar (2014*b*) —la cual, a través de una lectura de Spinoza, se permite pensar una inmanencia del poder que está en línea con la democracia radical— no es la salida, porque la complejidad ontológica no asegura siempre una solución democrática. Bruno Bosteels (2009), por ejemplo, advierte cómo una ontología que enfatiza lo contingente, desterritorializado o fluido puede muy bien ser pensada para fomentar la acumulación y financialización de un capitalismo contemporáneo de intercambios de alta intensidad. En esa misma línea está la conocida acusación de Žižek (2004) a Deleuze, a quien se puede ver como un ideólogo del capitalismo digital.[8] La salida aquí, obviamente, no es diseñar una ontología que no caiga en esto, ni tampoco clausurar la comunicación entre lo material y lo político, sino más bien rehabilitar este espacio de justificación epistemológica que tanto la ontología materialista como la posfundacional han olvidado.

---

8. Para una versión radical de este camino, ver la obra del filósofo inglés Nick Land, quien relee la ontología maquínica deleuzoguattariana como la marcha inevitable del capitalismo que lleva a disolver todo lo social hacia una mayor anarquía desterritorializante tanatrópica (Land, 2012).

Esta importancia de la justificación epistemológica y la reafirmación de la dimensión normativo semántica la vemos en la crítica de Robert Brandom a la genealogía, crítica que ensaya en los borradores de su libro sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Brandom, 2014) y que presentó hace unos años en una serie de conferencias (Brandom, 2012). Ahí, Brandom señala que cierto tipo de genealogía —que él llama radical o global y que yo considero similar a la que hemos tratado aquí a través del análisis de las obras de Martin Saar, dada la continuidad entre genealogía y naturalismo— adolece de una ingenuidad semántica que se caracteriza por creer que se puede pensar el aspecto epistémico de manera independiente al semántico, o viceversa. En términos más globales, lo que Brandom quiere sugerir con esto es un cuestionamiento al naturalismo implícito en la genealogía, que reflejaría una más profunda ingenuidad respecto a la epistemología de las ciencias naturales, las cuales necesitan del criterio de justificación racional para llevar a cabo su tarea. La creencia en un acceso no conceptual a lo esencial supondría caer nuevamente en lo que Wilfrid Sellars llamó el «mito de lo dado» (1997), es decir, asumir que podemos prescindir del aparato conceptual normativo, porque la realidad nos podría ser inmediatamente accesible. Caer en el mito de lo dado supone, para el naturalismo, el riesgo de convertirse en una metafísica dogmática, en donde las fuerzas o dinámicas que determinan la realidad no serían otra cosa que abstracciones cognitivas cuya propia fundamentación en el orden causal que describen tendría que estar trascendentalmente garantizada. Saltarse la dimensión de una epistemología normativa no nos permite un acceso más inmediato al ser, sino solo escamotear los supuestos en los que se incurre para elaborar una ontología particular.

Ahora bien, ante estos intentos de disolver lo normativo en lo ontológico, Robert Brandom propone entender que todo orden social es siempre un orden normativo (1979) y que, por tanto, una ontología de lo social es necesariamente deontológica. Sin embargo, hablar aquí de un deber racional o de racionalidad no implica caer ni en un conservadurismo ni en un nuevo logocentrismo, ya que la filosofía normativa de Brandom parte de una deflación de la idea de razón, que no es una sustancia metafísica o facultad psicológica, sino una práctica social lingüística: «ser racional es ser un productor y consumidor de razones: cosas que pueden jugar un rol como premisas o como conclusio-

nes de inferencias. En la medida en que uno pueda afirmar (poner algo como una razón) o inferir (usar algo como una razón), uno es racional» (2002, p. 6). Esta normatividad consiste entonces en un juego de dar y recibir razones, cuya dinámica central es el proceso de asumir compromisos a través de hacer afirmaciones, desafiarlas y justificarlas, apelando a compromisos ulteriores desde los cuales pueden ser inferidos (2002, p. 6).

Este concepto particular de normatividad es importante, sobre todo porque permite diferenciar la propuesta de Brandom de la mera «productividad de la norma» que vemos en Foucault, o de un pragmatismo que tienda al utilitarismo. El juego de dar y recibir razones no es como la dinámica del actor-red latouriano, o como un dispositivo foucaultiano, sino que consiste en aquel espacio donde las normas son normas precisamente porque pueden responder «a razones en cuanto razones». En este sentido, el espacio de la política no es solamente un asunto de racionalidad estratégica, ni de una combinatoria de esta que aleatoriamente produzca nuevas normas, sino que es un espacio de intercambio de razones en donde se hacen explícitas inconsistencias y disonancias entre los conceptos y la realidad, lo cual permite la revisión justificada y constante de las instituciones. Solo así se puede decir de alguna manera que el nuevo orden es no solo distinto, sino mejor que el anterior. Es por eso que la metáfora brandomiana de la «libertad expresiva»[9] no debe verse solo como una combinatoria o permutación lógica, sino más en la línea de otro concepto de Brandom, el *deontic scorekeeping* o «marcador deóntico» (1994), que da cuenta de un proceso de revisión, crítica y mejora de las normas de manera inmanente. Todo esto solo tiene sentido si no caemos en la tentación de reducir, a fin de articular lo material en lo político, la fuerza normativa a las fuerzas naturales.

## 4. **Conclusión: hacia una ontología política crítica**

Retomando el esquema simple presentado en la introducción, me gustaría volver a caracterizar las dos propuestas onto-

9. Esta es una propuesta de Chomsky que Brandom usa para explicar su concepción de libertad sometida a normas. La idea es que, a pesar de que la cantidad de palabras que usamos cotidianamente es finita y que la humanidad ha hablado durante varios milenios, la producción de oraciones del hablante en cada instante es muchas veces inédita.

lógico políticas. La politización de la ontología tiene un claro aspecto negativo, porque distorsiona la realidad del ser tematizándolo desde una determinación política. Su opuesto, una ontologización de la política, también es criticable porque es propensa a caer en el incluso mayor pecado de un necesitiarianismo o fatalismo, en donde la libertad o la innovación política quedan ocluidas al consistir solo en derivaciones de un ser general. Creo que el desarrollo que he presentado muestra que estas ontologías políticas problematizan estas relaciones esquemáticas. El posfundacionalismo, por ejemplo, al declarar que la política es la ontología, no está diciendo que el ser es «de izquierda» o «de derecha» sea la ontología, ya que con «lo político» no se refiere a una política concreta, sino más bien al juego entre aparición y desaparición de estos órdenes políticos como la persistencia de la diferencia-en-cuanto-diferencia. Asimismo, los neomaterialismos no consideran al ser subsumible en un principio metafísico, sino que más bien lo caracterizan desde conceptualizaciones de lo relacional y lo dinámico, apoyados en desarrollos contemporáneos de la ciencia como la causalidad compleja y las propiedades emergentes. En ese sentido, aunque lo material y lo político operan en el mismo plano, estos son irreductibles por la propia productividad de la naturaleza.

Sin embargo, también espero haber podido señalar que, a pesar de la sofisticación, tanto en la politización de lo ontológico del posfundacionalismo como en la ontologización de lo político siguen existiendo dificultades que no solo cuestionan su legitimidad filosófica, sino su propuesta práctica. En Marchart, la opción de persistir en la diferencia ontológica/política termina defendiendo una política que solo se actualiza en la interrupción radical de los procesos de construcción institucional, vedándose entonces la posibilidad de articularse en la encarnación de las ideas políticas en procesos materiales. Lo ontológico, así, continúa siendo politizado desde una política particular, que es la política de la indeterminación, de un juego de rechazo/aceptación de la institucionalidad que es impotente a un nivel práctico. El vitalismo, por su lado, aunque cree encontrar sustituto a la deliberación comunicativa o a la diferencia ontológica/política en conceptualizaciones de productividad de la norma desde las fuerzas naturales, paga un precio muy caro al subsumir la especificidad del plano normativo-conceptual y al reafirmar la on-

tologización de lo político, pues cae en el mito de lo dado y limita las posibilidades de una revisión progresiva de las normas.

Para concluir, quiero señalar que precisamente lo que ignoran ambas ontologías es la tercera opción, más modesta, de una ontología regional de lo político, que yo considero un necesario primer paso metodológico. Este horizonte de suplementación metodológica es el que he esbozado a través de las críticas que se puede hacer desde Brandom a las genealogías vitalistas, contraponiéndoles la importancia del horizonte normativo para el conocimiento. Sin embargo, me gustaría terminar señalando que la importancia e irreductibilidad del espacio de las razones y de la racionalidad inferencial histórica no debería significar una expulsión de lo ontológico causal de la reflexión social. El problema filosófico (que tanto encandiló al idealismo alemán) de pensar la naturaleza y la libertad (o razones) resurge nuevamente. Una ontología política satisfactoria sería, entonces, una que mantenga la distinción entre lo ontológico y lo político, pero que no renuncie a articularlas dialécticamente. Esta propuesta será una en donde la descripción ontológica permita conocer los condicionantes materiales (físicos, demográficos, económicos) del juego de dar y recibir razones, ampliando su poder epistémico y, por lo tanto, también lo que se puede decir y hacer. Sin embargo, lo político no se reduce a eso, ya que, manteniendo la autonomía de lo normativo, hace que el juego de dar y recibir razones siempre entrañe la posibilidad de pensar lo que no es, lo cualitativamente otro, lo que aún no está, en suma, un principio de negatividad (esta lectura del espacio de las razones en relación con la posibilidad de una negatividad crítica rearticuladora puede encontrarse en Brassier, 2013). En términos políticos, se estaría, entonces, en la búsqueda del desafío de construir la radicalidad de la democracia, ya no solo en los cuasiconceptos indicadores de una dimensión ontológica inestable, sino más bien en las dinámicas materiales e institucionales que fundamentan lo social.

## Bibliografía


ADORNO, Theodor W. (2002). *The Jargon of Authenticity*. Nueva York: Routledge.

BADIOU, Alain (2010). *The Communist Hypothesis*. Londres: Verso.

BEASLEY-MURRAY, Jon (2011). *Post-Hegemony: Political Theory and Latin-America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BENNETT, Jane (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
BOLTANSKI, Luc y Ève CHIAPELLO (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
BOSTEELS, Bruno (2009). «Afterword: Thinking, Being, Acting; or, On the Uses and Disadvantages of Ontology for Politics», en Carste Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* (pp. 235-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.
BOURDIEU, Pierre (1991). *Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constrain by Norms». *American Philosophical Quarterly, 16*(3), 187-196.
— (1994). *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
— (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
— (2012). «Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity». Conferencia leída en la Universidad de Berkeley. http://www.pitt.edu/~brandom/currentwork.html
— (2014). *A Spirit of Trust: a Semantic Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Manuscrito. http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html
BRASSIER, Ray (2013). «That Which is Not: Philosophy as Entwinement of Truth and Negativity». *Stasis Journal*, *1*, 174-186.
BRYANT, Levi (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
— y otros (eds.) (2011). *Speculative Turn: A Continental Materialism and Realism*. Victoria: Re-press.
CONNOLLY, William E. (2009). «Foreword: The Left and Ontopolitics», en Carste Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* (pp. ix-xx). Minneapolis: University of Minnesota Press.
COOLE, Diane y Samantha FROST (2010). *New Materialism: Ontology, Agency and Politics*. Durham: Duke University Press.
DE BEISTEGUI, Miguel (2004). *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*. Indianápolis: Indiana University Press.
— y otros (eds.) (2014). *The Care of Life: Transcdisciplinary Perspective in Bioethics and Biopolitics*. Lanham: Rowman & Littlefield.
DELANDA, Manuel (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Bloomsbury.
DERRIDA, Jacques (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
DOLPHIJN, Rick e Iris VAN DER TUIN (2013). *New Materialism: Cartographies and Interviews*. Ann Arbor: Open Hummanities Press.
ENNIS, Paul J. (2011). *Continental Realism*. Hants: Zero Books.

FERRARIS, Maurizio (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
FOUCAULT, Michel (2007). «What is Critique?», en *Politics of Truth* (pp. 41-80). Nueva York: Semiotext(e).
HALLWARD, Peter (2005). «The Politics of Prescription». *South Atlantic Quarterly*, *104*(4), 769-789.
HARMAN, Graham (2002). *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Peru: Open Court Press.
— (2009). *The Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Victoria: Re-press.
HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Ammorrortu Editores.
JAMESON, Fredric (1985). *Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Madrid: Paidós.
LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
LAND, Nick (2012). *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*. Falmouth: Urbanomic.
LATOUR, Bruno (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
MACHEREY, Pierre (2009). *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
MARCHART, Oliver (2006). «The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and "the Ontology of Lack"», en Lars Tonder y Lasse Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (pp. 17-31). Manchester: Manchester University Press.
— (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
— (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlín: Suhrkamp.
— (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft.* Berlín: Suhrkamp.
MASSUMI, Brian (2014). *Politics of Affect*. Londres: Polity.
PATTON, Paul (2000). *Deleuze and the Political*. Nueva York: Routledge.
— y John PROTEVI (eds.) (2002). *Between Deleuze and Derrida*. Londres: Continuum.
SAAR, Martin (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, *3*(1), 7-20.
— (2014*a*). «From the Analytics of Power to the Critique of Power: Conceptual Options and Methodological Problems in Critical Theory». Conferencia magistral presentada en las jornadas «Poder, crítica inmanente y genealogía», Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, agosto de 2014.

— (2014*b*). *The Immanence of Power: From Spinoza to «Radical Democracy»*. Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis.
SEARLE, John (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
SELLARS, Wilfrid (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
SMITH, Daniel W. (2002). «Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought», en Paul Patton y John Protevi (eds.), *Between Deleuze and Derrida* (pp. 46-66). Londres: Continuum.
STRATHAUSEN, Carsten (2006). «A Critique of Neo-left Ontology». *Postmodern Culture*, *16*(3).
THERNBORN, Göran (2010). *From Marxism to Post-Marxism?* Londres: Verso.
TINCINETO CLOUGH, Patricia y Jean HALLEY (eds.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
TØNDER, Lars y Lasse THOMASSEN (eds.) (2005). *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.
VAN DER HEIDEN, Gerrit Jan (2014). *Ontology after Onto-theology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy*. Duquesne: Duquesne University Press.
WIDDER, Nathan (2012). *Political Theory after Deleuze*. Londres: Continuum.
WOLIN, Sheldon S. (2008). *Democracia S.A. La Democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz.
ŽIŽEK, Slavoj (2004). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Madrid: Pre-textos.
— (2012). *The Ticklish Subject: On the Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso.

# ACTIVIDAD Y PASIVIDAD: LAS BASES NORMATIVAS DE LA CRÍTICA GENEALÓGICA

*Sebastián León*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

> ¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer arriba. El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlos allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

> [...] incluso si los tipos de carácter típicos de las democracias liberales son insulsos, calculadores, mezquinos y poco heroicos, puede que la prevalencia de estas personas sea un precio razonable a pagar por la libertad política.
>
> RICHARD RORTY

## 1. **Introducción**

El autor estadounidense Robert Brandom dice que una de las principales tareas del filósofo es la de «formar vocabularios que podamos usar para interpretarnos, comprendernos, constituirnos y, en última instancia, transformarnos a nosotros mismos [...]. Es el deber del filósofo llegar a *comprender* el proceso por el que criaturas expresivas, autointerpretantes, autoconstituyentes e históricas producen y consumen esos vocabularios para devenir aquello que (entonces) son» (2009, p. 149). Es curioso que esta cita de claras reminiscencias nietzscheanas provenga de uno de los principales críticos de la genealogía desarrollada por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault (o, como ha sido llamada más recientemente, «crítica genealógica»), puesto que, a mi entender, es esto precisamente lo que la labor genealógica tiene como objetivo: comprender al individuo y, en el proceso, tal vez, transformarlo. Brandom, junto con Jürgen Haber-

mas y otros críticos, ha puesto en cuestión la capacidad de la genealogía para lograr estos objetivos. Para estos críticos, la genealogía adolecería de una carencia de fundamentos normativos y se movería en el ámbito de un relativismo semántico.[1] Esta crítica caería, a mi parecer, en una simplificación de la genealogía como forma de crítica.

Para fundamentar mi posición, me remitiré, en la primera parte de este ensayo, a la relación entre ontología, ética y política que aparece en el pensamiento del filósofo holandés Baruch Spinoza, que considero puede aprovecharse para perfilar un cierto horizonte normativo sobre el que se podría hilvanar la crítica genealógica;[2] esta normatividad se expresa en la pareja de conceptos «actividad» y «pasividad» (o, «reactividad»). En la segunda parte, trataré de responder brevemente a las principales objeciones que hace Habermas al método de la genealogía, para luego ubicar la mencionada dicotomía conceptual en algunos de los trabajos genealógicos de Nietzsche y Foucault (sobre todo en los de este último).

## 2. **La ética: ontología y psicología**

La *Ética* de Spinoza parte de la explicación de su concepto de dios, que él define como sustancia. En la ontología spinoziana existe una única sustancia que podríamos entender sencillamente como la composición de todo lo existente. Para Spinoza, esta sustancia es un individuo o, si se quiere, una singularidad, expresada en un sinnúmero de atributos. Nosotros solo podemos concebirla según dos de estos: la extensión y el pensamiento. En la extensión nos encontramos con una multiplicidad de cuerpos en relaciones dinámicas; en el pensamiento, por su parte, nos encontramos con una vastedad de ideas en interrelación. Cuerpos y pensamientos son los modos en que se expresan estos dos atribu-

1. En el caso de Nietzsche, incluso se lo ha acusado de un naturalismo que reduciría la racionalidad a procesos fisiológicos, en la misma línea de la crítica que hace Habermas a Foucault: pretender un «objetivismo radical» que supuestamente reduce lo social a meros hechos. Se profundizará sobre esta crítica más adelante.

2. Debe quedar claro que la exposición que hago de la filosofía de Spinoza no pretende ser exhaustiva, sino meramente introductoria, pues basta para los propósitos de este trabajo.

tos de la sustancia. Ninguno de ellos tiene prioridad sobre el otro: es decir, ni un cuerpo extenso puede explicarse por un pensamiento, ni un pensamiento puede explicarse por un cuerpo. Dios, la sustancia, no es más que la infinita producción de modos por medio de los cuales se expresa y las relaciones diferenciales (Spinoza, *Ética*, I, definición II; 2005, p. 17) que se componen y descomponen entre ellos. Esta capacidad productiva de la divinidad estará determinada por la necesidad de su propia naturaleza, y no por ninguna fuerza exterior.[3] En ese sentido, dice Spinoza, dios es libre (*Ética*, I, definición VII; 2005, p. 17).

Un ser humano, en estos términos, debe ser comprendido como un modo finito de la sustancia, una singularidad que posee cuerpo y pensamiento. Para Spinoza, cada singularidad representa un grado de intensidad, de potencia o poder, y tiene una tendencia natural a expresarlo afirmativamente (el llamado «conatus»). Inevitablemente, se sucederán encuentros entre los cuerpos o modos extensos y de estos encuentros se producirán los llamados sentimientos o afectos. Paralelamente, se producirán en el pensamiento ideas que representan a estos afectos del cuerpo o, dicho de otra manera, ideas que representan cómo otros cuerpos han afectado al nuestro (ideas sobre las imágenes que nos hacemos de esos cuerpos, sobre cómo nos marcan a nuestro pesar, sobre cómo nos han dejado afectados). Este tipo de afectos es llamado «pasiones»[4] por Spinoza y puede subdividirse en dos tipos: alegrías y tristezas. Las primeras aumentan el poder de una singularidad, tanto su capacidad de obrar como la de comprender, mientras que las segundas lo disminuyen. Por su parte, de las ideas que se dan en paralelo a las pasiones, dirá que son imaginaciones que nos hacemos de los cuerpos que nos afectan (Deleuze, 2009, p. 95), que nos remiten a la memoria, al hábito o, eventualmente, a ficciones y abstracciones (p. 96). El rótulo bajo el que se catalogan las ideas de estas imaginaciones es el de «ideas inadecuadas» (p. 95).

Entonces, un cuerpo afectado por la potencia de otro más poderoso se verá determinado por este a actuar. Así, en princi-

3. Dicho de otra manera, para Spinoza, dios es libre porque actúa determinado exclusivamente por su propio poder. Otro detalle que quizá sea importante resaltar es que en la ontología spinoziana resulta imposible hablar de algo «exterior» a dios.

4. Por contraposición a «acción»; padecimiento, pasividad.

pio, la acción para Spinoza no se deriva del uso de ninguna facultad subjetiva;[5] por esta razón, en estos casos tal vez sería más preciso hablar de una «reacción». Ahora bien, esta última es siempre un efecto producido por una naturaleza externa sobre la nuestra, naturaleza que nos produce pasiones tristes o alegres en función de la relación que tengamos con ella. Una pasión triste es el producto de un encuentro con un cuerpo cuya fuerza descompone una o más de las relaciones que nos conforman (piénsese, por ejemplo, en un veneno corrompiendo la sangre); al tener que lidiar con la tristeza, parte de nuestro poder quedará fijado en ella, disminuyendo nuestras capacidades (Deleuze, 2011, p. 234). En ese sentido, la tristeza es algo «malo» para nosotros y el cuerpo que nos la ha producido se hace recipiente de nuestro odio y resentimiento (Spinoza, *Ética*, III, definiciones VII y XXIII; 2005, pp. 159 y 162). Y no solo eso, sino que los individuos que sean capaces de expresar su potencia, recordándonos nuestra debilidad, también nos producirán este tipo de afectos reactivos (Spinoza, *Tratado político*, II, 3; 2010, p. 90).

En lo que concierne a las pasiones alegres, estas serán producidas por el encuentro con un cuerpo cuya naturaleza pueda componerse con la nuestra, conformando un tercer cuerpo más poderoso (como podría serlo una amistad, por ejemplo). Una pasión alegre, al igual que una triste, va siempre de la mano de una idea inadecuada sobre ella, atribuida al cuerpo que nos afecta (Deleuze, 2009, p. 95).

Ahora bien, este es para Spinoza el estado natural de las cosas: la naturaleza es un campo de fuerzas en el que entidades de mayor o menor poder entran en constante interacción y el único límite impuesto al derecho de cada una de ellas a obrar y a existir sería su poder (Spinoza, *Tratado político*, II, 3; 2010, p. 90). Por ello, la condición existencial de los cuerpos es la del peligro constante. En palabras de Spinoza: «La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Spinoza, *Ética*, IV, proposición III; 2005, p. 179).

Son interesantes las conclusiones que el autor saca de este estado de naturaleza tan similar al descrito por Hobbes en su

5. Spinoza habla frecuentemente en contra de lo que para él sería «un reino dentro de otro reino»: la idea del libre albedrío implicaría suponer que existe un estrato de la naturaleza desvinculado de sus leyes.

*Leviatán*. Donde para Hobbes la guerra de todos contra todos es el síntoma de la libertad ilimitada de los individuos, libertad que solo están dispuestos a refrenar tras un cálculo racional que los lleva a reconocer las mayores posibilidades de supervivencia que ofrece la mutua asociación, Spinoza niega, como ya lo hemos dicho, que en este orden de cosas pueda existir nada que podamos considerar «libertad». Más aún, en este estado de naturaleza, el hombre es presa de las pasiones y el filósofo no podrá considerarlo propiamente «racional». Entonces, si realmente surge algo así como un cuerpo social, esto no responderá a otra razón que a la necesidad de los seres humanos de afirmarse, pues la asociación constituye un cuerpo de mayor poder que los de los individuos que lo componen, con un derecho mayor frente a los cuerpos exteriores. Y, sin embargo, para Spinoza la sociedad no será un mal menor, una resolución paradójica de la naturaleza conflictiva de los seres humanos. Existe un lugar privilegiado para la razón y la libertad en su filosofía y la sociedad sería su condición de posibilidad: «el hombre es un dios para el hombre» (Spinoza, *Ética*, IV, proposición XXXV, escolio; 2005, p. 192), dirá en la *Ética*, ironizando sobre el «homo homini lupus» de Hobbes.

Para elaborar este último punto, retomemos lo concerniente a las pasiones alegres. Habíamos señalado que estas aumentan las capacidades de obrar del cuerpo y de comprender del pensamiento. Un individuo afectado por pasiones alegres será capaz, eventualmente, de acceder a una idea adecuada, puesto que el aumento de su potencia le permite tomar cierta distancia respecto al cuerpo que lo ha afectado (*Ética*, V, proposición X; 2005, p. 249). Podemos entender una idea adecuada como un pensamiento cuyo origen ya no es atribuido a un cuerpo externo, sino que remite a una sucesión de pensamientos que se elevan hacia la idea de dios. En otras palabras, se trata de una idea que es reconocida como una acción del pensamiento y no de una mera recepción pasiva (Deleuze, 2009, p. 96). Este pensamiento adecuado, en palabras de Laurent Bove, «responde de manera ajustada al problema planteado en lo real» (es decir, a la afección del cuerpo). La idea adecuada representaría un dominio del problema exterior, una comprensión del mismo, que a su vez afecta nuestro cuerpo (2009, p. 18). Este tipo de afecto es una alegría, pero ya no una de orden pasivo. Para Spinoza, en ese momento nuestro cuerpo obra determinado por la razón, por la necesidad

de la razón, y, en ese sentido, podemos decir que se ha afectado a sí mismo. Por ello, el autor llama «activos» a este tipo de afectos que ya no son pasiones, sino acciones (Spinoza, *Ética*, IV, apéndice, capítulo II; 2005, p. 229). Pero, volviendo a la idea adecuada, decíamos que esta responde al problema de la afección; lo que se quiere decir con esto es que nos brinda la pauta de cómo componer nuestra relación con las entidades que nos afectan de manera saludable.[6] Es decir, nos brinda la pauta de cómo componer relaciones que nos permitan desplegar nuestra potencia. Solo de este conocimiento puede surgir la verdadera actividad, a la que Spinoza da el nombre de libertad.[7]

Ahora bien, estas condiciones solo pueden ser satisfechas donde existe la sociedad entre los seres humanos. Esto no implica, por supuesto, que la sociedad sea de partida un cuerpo íntegramente saludable, pero para Spinoza será siempre preferible a la vida fuera de ella (*Tratado político*, II, 15-16, III, 3; 2010, pp. 98-99, 107-108). Es evidente que tampoco cree que un individuo sea capaz de actuar bajo la guía de la razón en todo momento, ni tampoco que todo individuo pueda llegar a ser libre (*Tratado político*, II, 8 y 18; 2010, pp. 94, 100-101). La sociedad más perfecta, sin embargo, será aquella en que las condiciones hagan posible vivir bajo la guía de la razón, condiciones en las que los individuos puedan reconocer las pautas adecuadas para establecer relaciones saludables entre ellos; por este motivo, un individuo racional siempre tenderá a la creación de esas condiciones sociales (*Ética*, IV, proposición XXXV, escolio; 2005, p. 199). La tarea de la sociedad sería la de hacer que sus miembros actúen exclusivamente por las leyes de la razón (*Tratado político*, II, 21; 2010, pp. 102-103). En ese sentido, la vida social, por ser la condición de posibilidad de la libertad, podría, en condiciones ideales, optimizar la potencia de los individuos (*Tratado político*, II, 13 y 16-17; 2010, pp. 97, 99-100).

Lo interesante es que Spinoza, al aceptar que los individuos no siempre pueden actuar de esa manera, comprende también

---

6. Bove se refiere a la idea adecuada como una cierta posición estratégica (en términos muy próximos a los que luego, veremos, se define en Foucault), el movimiento mediante el cual «el modo conquista su autonomía» (2009, p. 18).

7. «La libertad no suprime [...], sino que presupone la necesidad de actuar» (*Tratado político*, II, 11; 2010, p. 97). Nótese que el individuo que actúa por mandato de la razón se vuelve similar a dios, quien se afecta siempre a sí mismo.

que las leyes e instituciones de una sociedad no siempre coinciden con ideas adecuadas, sino que, por el contrario, responden muchas veces a imaginaciones surgidas de los afectos reactivos de los seres humanos. Condiciones sociales de estas características producirán, a su vez, individuos de una constitución anímica reactiva, es decir, pasivos (Kaminsky, 1998, pp. 101-103). Sin embargo, el individuo pasivo no deja de tender a la afirmación de su *conatus* y, por ser tan incapaz de obrar como de aceptar su propia impotencia, solo podrá afirmarse por medio de esas imaginaciones que disfrazan su impotencia y su resentimiento —por ejemplo, confundirá los efectos con las causas, comprendiendo su pasividad como algo voluntario y la actividad ajena como una agresión— (*Ética*, I, apéndice; 2005, p. 50). Un cuerpo social predominantemente reactivo, entonces, fomenta la pasividad de los individuos y a la raíz de una alegría surgida en esas condiciones encontramos casi siempre un odio o una tristeza fundante (Deleuze, 2011, pp. 233-236; véase Kaminsky, 1998, pp. 101-107). Así pues, a este tipo de sociedades podemos llamarlas, justificadamente, patológicas.

De la comprensión spinoziana del cuerpo social que he descrito, se desprende una política basada en las estrategias derivadas de las ideas adecuadas: comprender la situación presente de tal manera que se conozcan cuáles son las posibilidades de maximizar el poder de la mayoría de los individuos en el cuerpo social y mantener a raya la reactividad.[8]

## 3. **Crítica genealógica: un diagnóstico normativo**

Como afirmaba al principio de este ensayo, pienso que podemos leer los trabajos genealógicos de Nietzsche y Foucault desde la óptica de la filosofía spinoziana, como si sus narrativas históricas se tejieran en el telar de su ontología.[9] David Wollenberg, en un trabajo reciente sobre la relación entre Spinoza y Nietzsche, propone entender la ontología nietzscheana implíci-

8. Es en ese sentido, pienso, que Martin Saar habla de una ontología política que trate de comprender lo posible y lo imposible en ciertas condiciones sociales dadas.

9. Interpretándola no como una ontología de lo natural, sino únicamente como una ontología política y prescindiendo, tal como sugiere David Wollenberg, del concepto de sustancia.

ta en la genealogía en clave de una ontología modal desprovista de sustancia (2013, pp. 632-633). Soy de la opinión de que podríamos hacer lo mismo con el trabajo de Foucault.

En su prólogo a la *Genealogía de la moral*, Nietzsche llama a un cuestionamiento de la identidad de la cultura occidental de su tiempo. Para responder a la pregunta por quiénes somos en el presente, propone una aproximación a la vivencia, es decir, a la existencia como proceso (Nietzsche, 2009, p. 22). Entonces, llegar a un autoconocimiento implica conocer desprejuiciadamente[10] los procesos históricos por los cuales hemos llegado a ser lo que somos (Foucault, 1999, p. 348). Solo por este camino podremos emitir un juicio sincero sobre el valor de aquello que somos y empezar a pensar sobre las posibilidades de aquello que podemos llegar a ser (Foucault, 1999, p. 348; véase también Saar, 2002, p. 240).

Así, la crítica genealógica, tanto en la obra de Nietzsche como en la de Foucault, partiría de un estado de cosas en el que ciertas condiciones propias de la subjetividad moderna se habrían sedimentado, es decir, donde el sentido común de los individuos tendería a darlas por sentadas o asumirlas como naturales. Tal es la crítica que Nietzsche hace a los psicólogos ingleses por asumir que la moral es el resultado de una tendencia natural a un bienestar comunitario entendido como utilidad (Nietzsche, 2009, p. 39), o la que Foucault dirige a la concepción de una supuesta verdad en lo que respecta a la sexualidad en los discursos de la psiquiatría y el psicoanálisis (Foucault, 2008*a*, pp. 107-110); al rastrear el origen de estas valoraciones, recuperarían la perspectiva histórica perdida. En este proceso, la dinámica agonística de las fuerzas históricas que han contribuido a formar la subjetividad quedaría expuesta como tal. En palabras de Foucault, el poder de estas fuerzas...

> [...] se enraíza en el cuerpo. [...] es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen —la procedencia—. [...] El cuerpo: superficie de la ins-

10. Es claro que desde la óptica del método genealógico no existiría una posición «propiamente objetiva» o «neutra» desde la cual valorar la cultura. Al hablar de un conocer libre de prejuicios, me refiero a un conocer que es capaz de aceptar la contingencia de los *a priori* de la propia cultura.

> cripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo [1992, pp. 14-15].

Ahora bien, la crítica genealógica, considerada exclusivamente en este nivel, presenta una serie de problemas que el teórico crítico alemán Jürgen Habermas critica en su libro *El discurso filosófico de la Modernidad*, problemas que dieron pie a un debate bastante conocido (y no demasiado fructífero) entre los seguidores de ambos autores.[11] En primer lugar, Habermas denuncia que el método de la genealogía, al aproximarse a las prácticas pretendidamente racionales que se han ido conformando históricamente en las sociedades modernas como si se tratara del subproducto de un entramado de relaciones de poder, elimina la posibilidad de hablar de criterios de validez normativa. Al quedar disuelta toda pretensión de validez y expuesta la condición fáctica del poder, quedaría imposibilitada en el proceso toda posible valoración de dichas prácticas, lo que terminaría por privar a la genealogía de todo suelo desde el cual justificar sus críticas (o, sencillamente, de toda posibilidad de pensar en sí misma como algo similar a una crítica): «a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia *presentista*, *relativista* y *criptonormativista* que no quiere ser» (Habermas, 2008, p. 301).

Para Habermas, la crítica genealógica llegaría a estas aporías, que resume con el calificativo de «incurable subjetivismo», irónicamente debido a esa supuesta pretensión de objetividad radical que, como se ha señalado, le impediría comprometerse con una posición (p. 301). Asimismo, puesto que todo contrapoder se movería *a priori* sobre el horizonte de un poder omnipresente, toda resistencia se convertiría en algo fútil, surgiendo

11. Para un desarrollo de las críticas habermasianas, véanse McCarthy (1990) y Fraser (1981); para algunas perspectivas más afines a Foucault, véanse Owen (1996) e Ingram (2005).

la cuestión sobre por qué sería preferible la lucha a la sumisión (p. 306).[12] Habermas también critica otro punto fundamental: en el modelo del espacio social sobre el que trabaja Foucault desde la genealogía solamente se daría cabida a acciones de tipo estratégico, lo cual, en el léxico de la teoría de la comunicación que Habermas presupone, quiere decir que estas se orientarían teleológicamente, según un razonamiento instrumental (Habermas, 1998, pp. 126-127). Siendo ese el caso, toda posibilidad de hablar de acciones orientadas por entendimiento o consenso quedaría anulada dentro del marco genealógico, dificultando el pensar en acciones colectivas y minimizando al mismo tiempo el rol de los usos comunicativos del lenguaje en los procesos reales de subjetivación: «la socialización de los sujetos capaces de lenguaje y de acción no puede entenderse al mismo tiempo como individuación, sino únicamente como una progresiva subsunción de los cuerpos, de los sustratos vivos bajo tecnologías del poder. [...] se echa en falta un mecanismo de integración social como el lenguaje (con el entrelazamiento de actitudes realizativas de hablantes y oyentes) que pudiera explicar el efecto individuante que la socialización tiene» (Habermas, 2008, p. 313).[13]

Foucault no desarrolló nunca una respuesta formal a los argumentos de Habermas en contra del método genealógico; sin embargo, en una entrevista dada en el año de su muerte, se defendió frente a sus acusaciones. Para él, Habermas incurriría en una serie de simplificaciones que derivarían de una concepción del poder como algo esencialmente negativo y de lo que habría que liberarse, fundamentalmente opuesto a la racionalidad y a toda posibilidad de hablar de criterios normativos de validez en los

---

12. Nancy Fraser, a quien Habermas cita, es bastante enfática sobre este punto: «¿Por qué es preferible la lucha a la sumisión? ¿Por qué debemos oponernos a la dominación? Solo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta. Solo introduciendo nociones normativas podría empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y por qué debemos oponernos a él» (Habermas, 2008, p. 309).

13. Robert Brandom, por su parte, se referirá a Foucault muy brevemente como uno de los principales defensores del irracionalismo filosófico en el siglo XX, siendo Nietzsche su precursor. Para él, ambos autores considerarían a la razón como poco más que una forma históricamente condicionada de poder, tanto o más terrible que cualquier forma de opresión (2009, pp. 143-144, 176).

discursos (Foucault, 1999, p. 412).[14] Y es que, desde la perspectiva genealógica, un discurso podrá perfectamente ser válido y, aun así, estar impregnado de prácticas de poder. De hecho, Foucault afirma que, pese a ser distintas, las relaciones de poder y las relaciones de comunicación se entrelazan las unas en las otras, se apoyan y aprovechan mutuamente (Foucault, 1988, p. 12). Esto es posible en la medida en que Foucault, en un fuerte contraste con la concepción negativa del poder, lo define como «[l]a multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte» (1999, p. 90).

Según Martin Saar, esta concepción del poder, que tendría sus precedentes en las obras de Spinoza y Nietzsche, sería eminentemente ontológica, de carácter constitutivo (2010, p. 11). Comprendido de esta manera, el poder no estaría opuesto a la libertad (ni a lo normativo), sino que se implicarían y condicionarían mutuamente dentro del espacio social. Aquello que un individuo es, lo que es capaz de hacer, la manera en que se comprende a sí mismo y el cómo se relaciona con los demás —todas esas son posibilidades que están definidas por el poder— (p. 11). Foucault mismo es bastante insistente sobre este punto:

> Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros [...] se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre «sujetos libres» y solo en la medida en que son «libres». Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados en un campo de posibilidades, donde pueden tener diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. [...] no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva [...], sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder [...]; pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que, en última instancia, tiende a determinarla completamente [1988, p. 16].

14. Básicamente, poder entendido como dominación. La respuesta de Foucault según la cual Habermas malentiende su concepto de poder parece legitimarse al considerar que este último afirma que Foucault toma su concepto de poder de la tradición empirista de la filosofía moderna —y que le daría usos «trascendentales» de forma ilícita— (Habermas, 2008, p. 294).

Quizá habría que detenernos un poco sobre esta idea antes de proseguir. David Ingram da una explicación bastante clara sobre la posibilidad de una articulación entre las relaciones estratégicas del poder, tal como las concibe Foucault, y relaciones «incondicionadas» como lo serían los actos de habla comunicativos, usando un ejemplo recurrente del propio Habermas. Se trataría del ejemplo de una promesa: al hacer una promesa a un cierto oyente, este tendrá la posibilidad de aceptarla o rechazarla. Como señala Ingram, la oferta se le presenta a este sujeto como una oportunidad de ejercer su libertad; visto así, podemos decir que, al hacer el ofrecimiento, el hablante abre un espacio de posibilidades, hace un despliegue de poder que *conduce* necesariamente la respuesta del oyente. Y, sin embargo, este conducir —propio del ejercicio del poder (Foucault, 1988, p. 15)— no es sinónimo de un engaño. El acto de la promesa constriñe las posibles respuestas, pero al mismo tiempo da esas posibilidades —aceptar o resistirse a hacerlo—. Así pues, «la libertad y el poder del oyente están condicionados por la libertad y el poder del hablante y viceversa» (Ingram, 2005, p. 265).

Sobre el tema concreto de la dominación, Foucault se referirá a ella como una relación de poder que habría quedado fijada, en la que la ventaja estratégica de uno de sus polos se hace tan asimétrica con relación a la del otro que las posibilidades de agencia de este se ven reducidas al mínimo, e incluso llegan a desaparecer del todo —caso en el que, para el autor, ya no podría hablarse propiamente de poder— (1999, p. 395). Dicho esto, creo que es en este nivel donde podríamos ubicar las figuras de la «pasividad» y la «actividad» en la crítica genealógica.

Cuando Nietzsche habla, en el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, acerca del individuo de moral esclava, define la comprensión que tiene este de su realización y felicidad como «narcosis, aturdimiento, quietud, paz, "sábado", distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo pasivo», un rechazo a las fuerzas exteriores que podrían violentarlo. Esto se muestra en claro contraste con la felicidad del individuo noble, para quien, según nos dice, sería imposible separar la felicidad de la actividad, una felicidad siempre comprendida en términos de un obrar bien (Nietzsche, 2009, p. 52). Para Nietzsche, estas dos comprensiones diferenciadas de la felicidad serán sintomáticas de los caracteres antitéticos de estos individuos, lo cual se refleja en sus valoraciones, sus mane-

ras de aproximarse a la realidad. En el caso del esclavo, su manera de valorar responderá a su propia impotencia: su ojo es siempre un ojo deshonesto, puesto que, en tanto existe, le es necesario afirmarse, aumentar su sentimiento de poder,[15] y no habrá otra forma de hacerlo que comprender su incapacidad de obrar no como el producto de una dinámica relacional, sino como una acción voluntaria y, a partir de esa ficción, crearse un mundo que le dé la apariencia de la necesidad (Nietzsche, 2009, p. 50; véase también Owen, 1995, pp. 43-44). Esto es, desconocerá los procesos por los que ha llegado a ser lo que es, aceptando estas condiciones como dadas. Un buen contraste se hallará en la figura del filósofo descrita en los primeros parágrafos del tercer tratado. Este, en principio, se encuentra atado a los mismos ideales ascéticos que en el esclavo aparecen como negadores de la vida y, sin embargo, hallará en ellos un suelo fértil para el despliegue de su libertad: «¿Qué significa, pues, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta [...] es: al contemplarlo el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad —con ello no niega "la existencia", antes bien, en ello afirma su existencia y *solo* su existencia—» (Nietzsche, 2009, p. 140).

Pienso que podemos encontrar una variante muy interesante de esta misma dinámica en las obras de Foucault, concretamente en la oposición entre las nociones de «poder pastoral» y «prácticas de sí». El autor identifica estos conceptos con dos formas distintas de subjetivación, ambas consecuencia de un ejercicio del poder. En uno de sus últimos trabajos, se refiere a ellas de la siguiente manera: «Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo» (Foucault, 1988, p. 8). Así pues, se tratará de una subjetividad formada de manera heterónoma y pasiva, en contraste con otra distinta, involucrada activamente en el proceso, que llega a la autonomía a través de la autoconciencia. Para sostener este punto, pasaré a detallar brevemente estos dos modos de subjetivación.

Foucault rastrea el origen del poder pastoral a las religiones orientales, pese a haberse desarrollado propiamente en las insti-

15. Pienso que, a pesar de la comprensión de Nietzsche del *conatus* spinoziano como una tendencia hacia la supervivencia, su concepto de «voluntad de poder», en este sentido específico, se aproximaría mucho al primero.

tuciones cristianas (1990, p. 99). El cristianismo, nos dice, al haberse organizado como Iglesia, habría propuesto la idea de que ciertos individuos particulares, legitimados por sus cualidades religiosas, estarían en capacidad de servir a los demás, no como monarcas, maestros o profetas, sino como pastores (1988, p. 8). El poder del pastor se diferencia del de otras autoridades, en primer lugar, por no preocuparse tanto de un territorio específico como de los miembros de su rebaño, más exactamente, por el alma de cada miembro individual del rebaño, a lo largo de toda su vida (p. 9; véase también Foucault, 1990, pp. 100-103). Para poder ejercer este poder adecuadamente, será necesario conocer los pensamientos de estos individuos, explorar sus almas para sacar a la luz sus secretos; por ello, los pastores deben tener un conocimiento del alma, además de la capacidad para conducirla (Foucault, 1990, pp. 100-103). Ahora bien, Foucault considera que en cierto momento el Estado moderno se habría apropiado de las técnicas propias de este poder individualizante, desarrollándolo y adaptándolo al gobierno de poblaciones (1988, pp. 8-9). Ya no se encargaría de una salvación supramundana, sino que se enfocaría en un bienestar terreno, asegurado no solo por los funcionarios estatales, sino también por una amplia red de especialistas de una variedad de instancias públicas y privadas (p. 10; véase también Foucault, 2008*a*, pp. 63-65; 2007, pp. 30-41), legitimados ya no por un saber eclesiástico, sino científico (2008*a*, pp. 107-110). Este nuevo poder pastoral secular, al que Foucault también llama «biopoder», se articula en dos ejes diferenciados: uno enfocado en una variedad de medidas relativas a la regulación poblacional («biopolítica») y otro, en toda la serie de técnicas y procedimientos que buscarían adiestrar los cuerpos de los individuos, formarlos y adaptar sus capacidades —«disciplina»— (pp. 131-133). Como decíamos antes, para ejercer esta forma de poder, los especialistas necesitan extraer de los individuos la verdad acerca de sus pensamientos, lo que implica poner en marcha un entramado de dispositivos y procedimientos de tipo confesional (pp. 19-38, 58-71). Este dinamismo del poder predispone a los sujetos a participar en estos mecanismos, retroalimentando el saber y autoridad de estas instancias —piénsese, por ejemplo, en un paciente en una consulta médica, o en un interrogatorio policial— (p. 60).

Por supuesto, tal como lo explica el propio Foucault y como se ha venido argumentando en este ensayo, estas intervenciones

del poder que buscan transformar, administrar y, en última instancia, dominar la vida de los individuos no se darían sin la posibilidad de resistencias (Foucault, 1988, p. 5) —la vida, dice, «escapa de ellas sin cesar» (2008*a*, p. 135)—. Sin embargo, el autor parece pensar que estas reacciones espontáneas de los individuos no serían una forma de resistencia lo suficientemente fuerte, en el sentido de que no transformarían por sí solas la distribución estratégica del poder propia de las instancias de saber-poder (1984, p. 343), ni se percatarían necesariamente de la contingencia de estos procesos (2008*a*, p. 60).

Al igual que para Spinoza, la libertad como ideal normativo parecería ir de la mano, en la crítica genealógica, de una noción de actividad que en los últimos trabajos de Foucault aparece desarrollada en la figura de las «tecnologías del yo» o «prácticas de sí». Como adelantáramos brevemente, en contraste con un sujeto que es adiestrado de manera pasiva por las tecnologías del poder en su paso por distintas instancias de poder normalizador, mediante programas biopolíticos, o por la asimilación de un discurso verdadero sobre la propia individualidad, el concepto de práctica de sí implica una actividad *reflexiva* del sujeto sobre sí mismo, sujeto que se comprende como partícipe de los procesos de formación de su subjetividad. Ahora, en un sentido estricto, estas prácticas no son otra cosa que disciplina, pero en la forma de un ejercicio metódico de comprensión y asimilación de un saber práctico[16] por medio del cual el individuo buscaría establecer una relación de enseñoramiento consigo mismo. Por ejemplo, Foucault dirá de la relación entre discípulos y maestros en las escuelas filosóficas del mundo antiguo que no era una relación basada en una obediencia comprendida como virtud, como la que se daría posteriormente entre el abad y el monje del cristianismo temprano, ni tenía por objetivo la llegada a un estado de pureza a través de la renuncia (y que refleja el tipo de relación pasiva que ocasionalmente se da entre los individuos y las autoridades pastorales contemporáneas), sino que la describe como una relación fundada en «la capacidad del maestro de guiar al discípulo hacia una vida feliz y autónoma a través del buen consejo» (1990, p. 87), fortaleciéndolo de modo que sea capaz no

16. «[...] un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*» (Foucault, 1990, p. 74).

solo de enfrentar los obstáculos de la vida pública, sino, especialmente, de dominar su propio deseo —lo que no implicará una renuncia a él— (2008*b*, p. 77). Las verdades transmitidas por los maestros a sus discípulos solo serían validadas y asimiladas por estos últimos tras un proceso de reflexión, un «escuchar al *logos*», de quien vendría realmente la autoridad del discurso (1990, p. 69). Es decir, las normas transmitidas solo serían aceptadas en tanto que se las puede comprender como racionales y beneficiosas, como necesarias para la transformación en un individuo soberano. Es por ello que, para Foucault, en la mayoría de circunstancias, será más acertado hablar, antes que de una liberación del poder, de prácticas que liberan al individuo y que necesariamente implican poder. Este poder ya no debería ser entendido como venido de fuera, sino como una fuerza ejercida por el individuo sobre sí mismo en su relación consigo mismo y con los demás: «esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás» (2008*b*, p. 90).

Estas prácticas, en la medida en que involucran siempre relaciones dialógicas (entre maestros, discípulos y condiscípulos), pueden ser comprendidas como intersubjetivas. En este sentido, podría hablarse de una producción activa de valores o de normas, a los que se llega de manera conjunta. No habría una adecuación a las normas (en el sentido de normalización), sino más bien una apropiación creativa de las mismas por parte de los sujetos.[17] El modelo de libertad que encontramos aquí sería el de una libertad positiva entendida en términos de expresividad y que surgiría de esta apropiación. Piénsese, por ejemplo, en la amplia gama de melodías que se convierten en una posibilidad para quien se ata a las reglas, intersubjetivamente reconocidas, de la praxis de un instrumento musical; en este sentido, la aplicación creativa de esas normas abriría el espacio de las posibilidades (para una explicación bastante clara de este concepto, véanse Brandom, 1979; y Owen, 2008, pp. 143-167).

---

17. «[...] la distinción entre los modelos provistos por las prácticas disciplinarias y el cuidado de sí es la diferencia entre la normalización del individuo (de acuerdo con normas impuestas por uno mismo o por los demás) y la individualización de las normas» (Owen y Woodford, 2012, p. 304).

Por supuesto, Foucault no cree que estas prácticas sean algo exclusivo del mundo antiguo precristiano, sino que las ubica entre las posibilidades del individuo contemporáneo, junto con los procesos de subjetivación más bien pasivos (Foucault, 1999, pp. 403-406). Se trataría de posicionamientos distintos en la red de relaciones estratégicas que hemos convenido en llamar poder, formas diferentes de relacionarse con uno mismo y con los demás (tanto entre los gobernados como entre ellos y los gobernantes). Foucault no se opondría al ejercicio del poder gubernamental, sino que, en pos de mantener un equilibrio de fuerzas en el campo social, este poder debe hallar un contrapoder adecuado en las prácticas y resistencias de los sujetos gobernados, así como en la propia actitud de los gobernantes (Ingram, 2005, p. 261).

Interpretada de esta manera, pienso, la crítica genealógica puede ser comprendida como una herramienta que, al rastrear los efectos del poder en el espacio social, evidenciaría las normas sedimentadas bajo la apariencia de una normalidad fáctica, es decir, sería un «hacerlas explícitas»,[18] contribuyendo así en el proceso de hacer del individuo un agente activo en las condiciones de su subjetivación y, en esa medida, emprender la marcha hacia aquello que puede llegar a ser.

## 4. **Conclusiones**

Para recapitular, la idea que se ha tratado de sustentar en este ensayo es que la crítica genealógica quedaría provista de una base normativa si se la comprende como fundada sobre la base de una ontología modal, esto es relacional, de tipo spinoziano. En la ontología de Spinoza, los individuos establecen relaciones de fuerzas que, según su carácter, aumentan o disminuyen su poder o potencia, siendo caracterizadas a partir de este criterio como más o menos saludables. La economía de las fuerzas que componen una relación saludable proveería a la larga a los individuos en ella de los medios para reconocer su ser-relacional y, así, componer nuevas relaciones saludables («actividad»), reduciendo a un mínimo los momentos de padecimiento o reactividad («pasividad»). En los momentos de pasividad, los indivi-

18. Tomo la expresión que usa Robert Brandom y que halla su precedente en la tradición kantiana.

duos no se comprenden como efectos de relaciones de fuerzas, sino que las identidades relacionales pasan a «sustancializarse», creando ficciones —en el lenguaje de Spinoza, se confunden las causas con los efectos— (*Ética*, I, apéndice; 2005, p. 50).

La genealogía podría adaptarse a este esquema en la media en que sus narrativas pretenden aproximarse a un espacio social en el que cierto desequilibrio en las relaciones de poder habría sedimentado las identidades y valoraciones normativas de los sujetos, ocultando de esta manera las prácticas sociales y demás procedimientos a partir de los cuales estos se habrían constituido como sujetos. Estos efectos normalizadores del poder limitarían las posibilidades de ser de los individuos afectados, pese a no privarlos enteramente de la capacidad para resistir. Así, el papel de las narrativas genealógicas sería exponer el carácter contingente de estas condiciones sociohistóricas, ayudando a los sujetos a tomar conciencia de ello, abriéndoles nuevas posibilidades que les permitan adoptar un papel más activo en la conformación de su subjetividad. Esto implicaría no solamente una nueva forma de relacionarse consigo mismos y con los demás, sino también la posibilidad de participar más activamente en la producción de las normas y prácticas sociales.

Por supuesto, no estaría de más mencionar que ninguno de los autores trabajados en este ensayo consideraría plausible la existencia de un cuerpo social enteramente activo (ni, evidentemente, uno enteramente pasivo o reactivo), ni tampoco individuos enteramente activos/pasivos. Habría que pensar en la actividad y la pasividad, tal como he buscado definirlas, como dos momentos propios de la economía de las fuerzas en el espacio social, los cuales coexisten en él. Asimismo, si se quiere hablar de una sociedad saludable, idealmente deberá haber una abundancia de fuerzas activas expresadas por los sujetos por encima del padecimiento y la reactividad, sin dejar de reconocer a esta última como un momento necesario para el adecuado funcionamiento de lo social. No olvidemos que la reacción y la pasividad pueden ser un primer síntoma de resistencia en una relación de poder asimétrica (Foucault, 2008*a*, p. 135), donde eventualmente podrían desarrollarse nuevas prácticas de sí y formas activas de contrapoder. Así pues, como ya lo habíamos dicho, el problema no será propiamente el poder, sino el equilibrio que logre establecerse entre las relaciones estratégicas que lo conforman.

## Bibliografía


BOVE, Laurent (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Traducción de Gemma Sanz Espinar. Madrid: Tierradenadie Ediciones.

BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophy Quarterly*, *16*(3), 187-196.

— (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

DELEUZE, Gilles (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escohotado. Segunda edición. Barcelona: Tusquets Editores.

— (2011). *En medio de Spinoza*. Segunda edición. Buenos Aires: Cactus.

FOUCAULT, Michel (1984). *The Foucault Reader*. Edición de Paul Rabinow. Nueva York: Pantheon Books.

— (1988). «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*, *50*(3), 3-20.

— (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.

— (1992). *Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Tercera edición. Madrid: Ediciones Endymión.

— (1999). *Ética, estética, hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

— (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2008*a*). *Historia de la Sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. Segunda edición. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2008*b*). *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*. Segunda edición. Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI.

FRASER, Nancy (1981). «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions». *Praxis International*, 1, 272-287.

HABERMAS, Jürgen (1998). *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

— (2008). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz Editores.

INGRAM, David (2005). «Foucault and Habermas», en Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (pp. 240-283). Nueva York: Cambridge University Press.

KAMINSKY, Gregorio (1998). *Spinoza: La política de las pasiones*. Segunda edición. Barcelona: Gedisa.

MCCARTHY, Thomas (1990). «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School». *Political Theory*, *18*(3), 437-469.

NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

OWEN, David (1995). *Nietzsche, Politics and Modernity*. Londres: SAGE Publications.
— (1996). «Foucault, Habermas and the Claims of Reason». *History of the Human Sciences*, *9*(2), 119-138.
— (2008). «Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy», en Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (pp. 143-167). Berlín: Walter de Gruyter.
— y Clare WOODFORD (2012). «Foucault, Cavell and the Government of Self and Others: On Truth-telling, Friendship and an Ethics of Democracy». *Iride*, *25*(2), 299-316.
SAAR, Martin (2002). «Genealogy and Subjectivity». *European Journal of Philosophy*, *10*(2), 231-245.
— (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, *3*(1), 7-20.
SPINOZA, Baruch (2005). *Ética*. Traducción de Gustavo Sidwell. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
— (2010). *Tratado político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
WOLLENBERG, David (2013). «Nietzsche, Spinoza and the Moral of Affects». *Journal of the History of Philosophy*, *51*(4), 617-649.

# PODER CONFESIONAL Y LIBERTAD EXPRESIVA: UNA LECTURA DE LAS PROPUESTAS DE FOUCAULT Y BRANDOM

*Manuel Zelada*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

> ¡Que yo te conozca, conocedor mío, que te conozca como me conoces! ¡Virtud del alma mía, entra en esta y acomódala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga! Esta es mi esperanza, por ella hablo y en ella me alegro con sana alegría. [...] He aquí que amaste la verdad, porque quien obra la verdad viene a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón, delante de Ti, por esta mi confesión, y delante de muchos otros por la pluma mía.
>
> AGUSTÍN

Con estas palabras, Agustín empieza su confesión de fe después de haber dado cuenta de su vida en los libros anteriores de las *Confesiones*. En nuestro contexto actual, resulta difícil imaginar —elocuencia aparte— un fervor semejante en una confesión. La confesión en el universo católico parece haberse restringido a la confesión de los pecados y, quizás por eso, incluso para los católicos, el fervor confesional de Agustín resulte extraño, si no exagerado. En ámbitos seculares, en cambio, la confesión parece haberse traducido, en algunos casos, en un modo de saciar curiosidades. Por poner un ejemplo, uno de los libros más vendidos de Yukio Mishima, escritor japonés, fue *Confesiones de una máscara*, donde da cuenta de sus secretos como joven homosexual en el Japón de la primera mitad del siglo XX. Tal confesión pareciera poner en evidencia la vida misma del individuo: sus más ocultos secretos. Sin duda, estos pueden tomar la forma de trasgresiones o faltas, pero son, ante todo, expresiones de la intimidad.[1]

1. Ciertamente, Foucault menciona que las confesiones ya existían en la literatura del siglo XVIII y cita a Sade como ejemplo (2002, pp. 23-25). Sin embargo, mientras que este tipo de discurso confesional está fuertemente asociado al modo de vida libertino o a la descripción de actos o pensamientos

Cuando Foucault analiza los ejercicios de poder en las comunidades religiosas cristianas modernas, se concentra en la confesión como la forma de vigilar el modo de conducirse de los fieles. Si la confesión, en este sentido, funciona como una ventana hacia la vida privada del individuo, entonces la confesión secular contemporánea tiene una gran similitud con la vieja confesión cristiana estudiada por Foucault. Ambas permiten, a la vez, exteriorizar la privacidad del sujeto, ponerla a disposición del confesor y, al hacerlo, afirman la existencia de una interioridad, de una vida propia del sujeto que se confiesa: quien se confiesa es él, lo que confiesa es suyo. Hay, sin embargo, una diferencia: dentro de la confesión secular, la responsabilidad del sujeto para con su confesor se vuelve bastante difusa, pudiendo llegar a desaparecer. La excelente recepción de las *Confesiones* de Mishima se puede entender, en parte, gracias a que, frente a la responsabilidad confesional, la crítica se centró en la descripción de la interioridad presente en la obra, motivada en gran parte por la preocupación entonces vigente por construir un sujeto japonés que fuese universalmente reconocible (Otomo, 2007). Actualmente, incluso, en un plano mucho más cotidiano, llamamos confesar al acto de contarle algo a alguien de quien lo único que esperamos es su silencio al respecto. Confesar puede equivaler muchas veces a contar un secreto.

Sin duda, aún podemos encontrar escenarios donde la confesión entraña una responsabilidad, los cuales son comúnmente asociados a la confesión penal o a la confesión sujeta a sanción en general. Pero, en esos casos, lo que se confiesa suele verse desplazado del ámbito de la propia interioridad del sujeto,[2] con lo que la

---

socialmente reprobables, en la actualidad, la confesión de esta naturaleza parece haber ampliado su registro a la vida privada en general. El uso frecuente de la palabra confesión en la prensa amarillista y los magazines de farándula para presentar eventos relativos a la vida privada de ciertos individuos constituye, quizás, el mayor ejemplo de ello.

2. Podemos imaginar casos en los que ambos coincidan. Imaginar, por ejemplo, el terrible caso de un homosexual que confiesa su homosexualidad ante una comunidad homofóbica. Pero, en casos como este, lo confesado sigue siendo visto como algo que hay que extraer de la propia interioridad; no en el sentido de exteriorizar simplemente, sino de hacer que deje de ser parte de ella. Butler analiza este tipo de situaciones empleando la noción de *abyección*, mecanismo por el cual determinados aspectos de un individuo son excluidos de su identidad. Lo terrible de este mecanismo aplicado a tales situaciones radica, en gran parte, en su poder para trazar un límite entre lo propio y lo ajeno del sujeto (véase Butler, 1990, pp. 107-127).

máxima confesional religiosa, expresada en la cita de Agustín y reconstruida por Foucault, de *decirlo todo* no se cumple (Foucault, 2002, pp. 21-23). Por el contrario, se dice precisamente aquello que no soy, aquello que me puede —y debe— ser extirpado.

Esta distinción entre una confesión sujeta a sanción y una confesión de la interioridad motiva dos discusiones. La primera tiene que ver con su pertinencia práctica: ¿qué ocurre con aquellos casos en los que la identidad misma es lo que se sanciona o en los que una confesión de la interioridad lleva a críticas tan duras que funcionan como sanciones para el individuo? Podemos hallar una respuesta en el modo en que Foucault describe la evolución de los ejercicios confesionales desde la edad moderna hasta la actualidad. Según él, la exigencia de exteriorización de los ejercicios confesionales implicaba como correlato un modelado de la subjetividad del individuo. Es decir, aquella interioridad que él cree confesar como suya se hace suya en virtud del ejercicio mismo de confesión, de tal manera que el control del sistema confesional se extiende hasta la propia fundación del sujeto (funda su interioridad). Con ello, las técnicas de subjetivación actuales, de creación de subjetividades, implicarían también la presencia de aquello que no se es, de un poder modelador actuando sobre el sujeto (Foucault, 2002, pp. 127-152). Así, la confesión sujeta a sanción compartiría con la confesión de la interioridad el suponer un otro del sujeto. La primera puede decir aquello que no se es y la segunda aquello que se es, puesto que ambas implican una relación con un poder modelador. De este modo, ambas son confesiones ante ese poder y ambas son, también, del sujeto.

Sin embargo, ello, antes que anular la distinción propuesta, la complejiza. Ciertamente, plantea que el sujeto surge y se sostiene a partir de un ejercicio de poder que le exige dar cuenta de sí ante tal poder. El problema —el cual motiva la segunda discusión— es el siguiente: ¿cómo es posible que el sujeto sea a la vez quien deba dar cuenta de sí y que su sí mismo se halle determinado por aquel a quien debe dar cuenta?, ¿cómo es posible, entonces, la responsabilidad del sujeto? Planteado en términos confesionales, lo que no puede explicarse aquí es cómo el sujeto pueda ser a la vez transparente sobre sí mismo y responsable. Si es transparente, tendrá que admitir que se halla plenamente sujeto a un poder constituyente, de tal manera que carece de la autonomía para ser responsable. Si es responsable, tendrá que asumir que es él quien determina sus acciones, de tal manera que no puede ser

transparente respecto del poder que lo constituye. Así, pareciera que transparencia y responsabilidad se excluyen y, por lo tanto, que en la confesión sobre la interioridad no puede haber responsabilidad, mientras que en la confesión sujeta a sanción, que exige responsabilidad, no puede hablarse del sujeto.

Butler sugiere que este problema exige una revisión de los ejercicios confesionales y una reconsideración de su herencia. Ciertamente, la exigencia de confesión y el sistema de vigilancia sobre el que se asienta la interioridad del sujeto implican la sujeción del individuo por mecanismos de poder; pero, también, implican el otorgamiento de herramientas y espacios para subvertir tal poder. Es decir, la confesión es tanto un medio de control y vigilancia como un medio de expresión y liberación del individuo. El análisis que ella propone al respecto permite esclarecer la posibilidad de una agencia individual y, así, de su responsabilidad. Así, aun cuando —como la autora afirma— el propio Foucault haya llevado a cabo un nuevo análisis de la confesión en esta nueva línea (Butler, 2005, pp. 111-136), nos interesa el modo particular en que Butler retoma este análisis a partir de la pregunta por la responsabilidad del sujeto.

Sin embargo, el problema visto parece exceder el ámbito de los ejercicios confesionales y los mecanismos de subjetivación tal y como lo pone de manifiesto la crítica de Lukes a la concepción foucaultiana del poder. Según este autor, la ubicuidad del poder foucaultiano no permite establecer un criterio para determinar cuándo un individuo actuaría sometido a control y cuándo no. Efectivamente, si el individuo se halla permanentemente bajo la sujeción del poder, tal distinción se hace imposible (Lukes, 2005, pp. 88-99). En realidad, la crítica de Lukes puede reformularse en la siguiente pregunta: si el individuo se configura y actúa en relación con el poder, ¿cómo puede ser libre?

Una libertad sujeta a normas es lo que más parece acercarse a una solución posible a este problema. De ahí nuestro interés en la propuesta de Brandom sobre la complementariedad necesaria entre un marco de relaciones sociales fundamentales y la libertad de los individuos (Brandom, 1979). Este interés, sin embargo, no pretende *salvar* a Foucault; no consiste en afirmar que el concepto de poder foucaultiano y su relación con los mecanismos de subjetivación se halla presente de alguna manera en la propuesta de Brandom o que esta puede ser leída como una reinterpretación de dicho concepto. Este interés radica, más

bien, en hacer notar que la lectura que Butler hace de los mecanismos de subjetivación y de los ejercicios confesionales en Foucault y la relación que Brandom establece entre libertad y socialización se complementan, en concreto, en tres puntos:

*a*) Ambas plantean que la libertad tiene límites que la modelan y posibilitan: para Butler, el que el sujeto pueda tener cierto grado de autonomía que le permita dar cuenta de sus actos es algo que se da gracias a que se encuentra en relación con un poder que precede dicha autonomía del sujeto. Para Brandom, el que un individuo sea libre no puede desligarse de los condicionamientos sociales que enmarcan y dan sentido a dicha libertad.

*b*) Ambas plantean que es esta forma de libertad la que condiciona la singular expresión de un sujeto: para Butler, la estrecha relación entre autonomía y sujeción es lo que posibilita que la expresión de la interioridad sea a la vez responsabilidad del sujeto. Para Brandom, la posibilidad de una *autopoiesis* del individuo se sostiene y enmarca en relación con los vínculos, herramientas y prácticas que existen en una comunidad.

*c*) Ambas se complementan como una propuesta desde el individuo y una propuesta desde lo social: Butler se concentra en el modo en que los mecanismos de subjetivación operan sobre el individuo, su actuar y su psique; Brandom, en cómo se da la relación entre la libertad de los individuos y las normas sociales.

En razón de mostrar esta complementariedad, este trabajo se divide en dos secciones: la primera recoge el análisis foucaultiano del poder en relación con los mecanismos de subjetivación y los ejercicios confesionales, así como la propuesta de Butler en relación con estos. La segunda presenta la propuesta de Brandom y desarrolla los puntos en común con la perspectiva foucaultiana desarrollada por Butler.

## 1. **Poder y sujeto**

En el primer libro de *La historia de la sexualidad*, Foucault define el poder como relaciones de fuerzas. El poder no es, por lo tanto, una capacidad que pueda ponerse en práctica, sino un modo de relación. Así, el poder no se posee; no hay, por lo tanto, ni sujetos ni instituciones que distribuyan el poder actuando como

centros. En cambio, el poder se halla ya presente a la base de las relaciones sociales: es omnipresente. Así, el poder puede verse como aquella multiplicidad de fuerzas que dan forma al entramado social a través de las distintas relaciones que en este se establecen constituyendo y transformando prácticas e instituciones a todo nivel. Esto implica, como Foucault reconoce, que el poder implica a sus propias resistencias; las relaciones de poder son relaciones de tensión entre fuerzas en las cuales estas tienen la posibilidad de alinearse y formar coaliciones, pero también de repelerse o confrontarse. Mediante estas alianzas y el aislamiento de fuerzas, el poder va dibujando los alcances y límites del mundo social. El poder tiene, pues, un carácter constitutivo al dar forma al entramado social (Foucault, 2002, pp. 88-95).

Ahora bien, en el mismo libro, Foucault analiza este carácter constitutivo en relación con el sujeto moderno a través del análisis de la sexualidad. No reproduciremos aquí la totalidad de su análisis, nos concentraremos únicamente en dos puntos: la relación entre los ejercicios confesionales y el surgimiento del sujeto moderno, y la extensión del poder sobre la vida misma de los individuos. Para esclarecer el primer punto, recurriremos también a su curso en el Collège de France publicado bajo el título de *Los anormales*.

En relación con lo primero, Foucault considera que lo que la política moderna toma de los ejercicios confesionales es la preocupación por la interioridad y las técnicas de vigilancia del individuo. La exigencia del examen de conciencia, de la confesión y de la guía espiritual impuesta sobre los fieles se encarna en una maquinaria cuyo fin es gestionar la interioridad misma de los individuos (qué hacen, qué piensan, qué sienten) (2002, pp. 20-27). Si Foucault resalta el énfasis en la sexualidad tanto por parte de los ejercicios confesionales modernos como de la maquinaria secular que se diseña en relación con estos, es porque, más allá de la dimensión relacional o genital de esta, permite acceder al espacio de la intimidad de los individuos. «Lo que ahora va a estar en el centro mismo del interrogatorio sobre el sexto mandamiento [sobre la lujuria] ya no es el aspecto relacional sino el cuerpo mismo del penitente, sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que él mismo experimenta» (2001, p. 179).

Entre los siglos XVIII y XIX, esta maquinaria empieza a ser reproducida en diferentes ámbitos como la psiquiatría, la clínica,

la pedagogía y la jurisprudencia, con lo cual la gestión de la vida individual ya no se reduce a un asunto meramente religioso, sino que empieza a abarcar distintos ámbitos de la vida del individuo. Se patologizan ciertas conductas y criminalizan otras, se establecen tipos de individuos a partir de tales conductas y se les asigna espacios en los que conducirse. La escuela, por ejemplo, establece áreas y tiempos para las niñas y para los niños, por separado. Las prisiones y sanatorios distinguen procedimientos y zonas según el tipo de individuo del que se trate. Ciertas conductas, como la masturbación, que antes se incluían sin más en la categoría de delito, empiezan ahora a ocupar un lugar propio y exigir un tratamiento diferenciado (Foucault, 2002, pp. 110-126).

Con ello, no es solo que las conductas se hayan especificado en el marco social, sino que se han complejizado también para el sujeto. De ahí que, con esta diversificación del poder, tenga lugar también una diversificación del placer. El poder no procede, pues, como un ejercicio de detección y eliminación de anomalías; por el contrario, el poder debe sostener la existencia de estas anomalías para poder introducirse en el individuo. Es, precisamente, la identificación de tipos y categorías lo que le permite llevar a cabo procedimientos con los cuales gestionar a los individuos desde su propia interioridad. Pero, al hacerlo, revela al individuo nuevos espacios de placer. Como explica Foucault: «El examen médico, la investigación psiquiátrica y los controles familiares [...] funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o disfrazarlo» (2002, p. 47).

El individuo reconoce, así, en estos tipos propuestos por las diferentes especialidades, nuevas posibilidades de ser que puede asumir, evadir o denunciar y, sea cual sea la forma en la que se vincule con ellas, reconocerá allí el placer de la trasgresión, de la resistencia o del desenmascaramiento. Es así como el poder presenta al individuo modos de ser que inevitablemente se vinculan a él. La maquinaria de gestión de la interioridad es también una maquinaria de producción de la interioridad (2002, pp. 46-51).

Ahora bien, en relación con la extensión del poder sobre la vida misma, cabe reconocer que restringir la aplicación de esta maquinaria al ámbito de la sexualidad —en el sentido común del término— no se adecúa al análisis de Foucault. De hecho,

este parte de una sospecha sobre la forma en la que, en la actualidad, suele pensarse la relación entre poder y sexo como una rebeldía para la que el poder aparece como una fuerza represora y el sexo como una fuerza trasgresora. Si, en cambio, es el poder el que diseña los cauces por los que el sexo se extiende como una fuerza aparente de liberación, entonces el estudio de Foucault, antes que un trabajo historiográfico sobre el sexo, es un intento por mostrar cómo opera el poder y, con ello, cuestionar el lugar donde situamos las resistencias (2002, pp. 78-80). Como mencionamos antes, el lugar privilegiado que tiene la sexualidad en el análisis foucaultiano de los mecanismos de gestión de la interioridad responde a la posibilidad que brinda de acceder a la privacidad de sus pensamientos y deseos, y a la dimensión fundamental de su propia corporalidad (2002, p. 148). Así, que el poder opere en las sociedades modernas como una maquinaria de producción y gestión de interioridades implica que sostiene una relación fundamental con la vida de los individuos (2002, pp. 127-157). El poder constituye la subjetividad de los individuos. He ahí la verdadera dimensión de su carácter constitutivo.

¿Cómo se manifiesta el carácter constitutivo del poder? Butler, en su interpretación del poder foucaultiano, emplea la fórmula de la interpelación. El poder interpela al individuo y, al hacerlo, le presenta la exigencia de responder a la interpelación de una determinada manera. Así, la interpelación del poder funciona a la vez como un nombramiento (o categorización) y como una exigencia de respuesta. Por un lado, le otorga una categoría al individuo; por otro, le exige responder en función de esa categoría. Al respecto de esto último, podríamos decir que el poder motiva una respuesta del individuo que se acoja a las exigencias requeridas por las características de la categoría presentada. Podemos darnos una idea de esta si comparamos tal interpelación con una interpelación cotidiana. Si alguien llama a alguien por un nombre y uno voltea, uno ha sido interpelado por esa persona, pero previamente debe haber tenido un nombre. Si el poder nos constituye como sujetos, es él el que debe asignar el contenido previo a la interpelación, pero, como respuesta, no basta solamente con decir «sí, ese soy yo», sino que uno debe realizar el contenido de esa interpelación en uno mismo. La posibilidad de ser constituido por el poder es, por ello, a la vez una exigencia de dar cuenta de esa constitución; el sujeto debe configurarse como sujeto desde la constitución posible que el poder le ofrece. De ahí

que el individuo sea subjetivado (vuelto sujeto) por el poder en la medida en que se sujete a él (Butler, 1997, pp. 106-131).

La pregunta que Butler se plantea a partir de esto es la siguiente: ¿en qué medida puede decirse que un sujeto es responsable de sí mismo si como tal se haya sujeto al poder? La respuesta que ofrece tiene una doble dimensión: por un lado, implica el modo en el que el poder se relaciona con la interioridad psíquica del sujeto; por otro, la forma en la que se da a un nivel práctico, de las acciones y deliberaciones del individuo.

A un nivel psíquico, Butler considera que la acción del poder sobre el individuo puede verse como la interiorización de una otredad. El poder, como algo externo al individuo, toma la forma de un contenido que este debe volver suyo (o, más específicamente, sí mismo), pero, para ello, debe identificarse plenamente con el poder que lo funda. Así, el poder exige del individuo un movimiento; el poder no puede por sí solo garantizar su interiorización, necesita que el individuo sea quien la lleve a cabo aunque este esté guiándolo todo el tiempo. De hecho, la configuración misma de la interpelación exige que sea uno mismo quien responda. Ello abre un margen de vulnerabilidad del poder que aparece más claramente si le asignamos la forma de normas sociales que el individuo debe interiorizar. Sin duda, el individuo es vulnerable a tales normas, pero tales normas también son vulnerables, no solo en relación con los particulares modos de internalización del individuo, sino también debido a su condición histórica (1997, pp. 18-30). Una pregunta que podemos hacernos ahora es: ¿en qué medida puede darse un margen de indeterminación si el individuo es guiado por el poder en todo el proceso de subjetivación? La respuesta a esta pregunta exige vincular la explicación psíquica con el ejercicio práctico en el que el poder se da en relación con la subjetivación. Exige, por lo tanto, hacer referencia a la dimensión práctica.

Que el poder guie el proceso de subjetivación no implica que este proceso tenga un momento final en el cual pueda decirse de un individuo que está configurado inalterablemente en su subjetividad. Siguiendo a Foucault, Butler concibe el poder como un modo de relación constitutiva que tiene lugar, precisamente, en su puesta en relación. Mientras una relación social persista, persistirá una relación de poder. Así, el poder no constituye al sujeto para luego replegarse, sino que está continuamente constituyéndolo en tanto el individuo está continuamente actuando relaciones sociales (Butler, 2005, pp. 22-40, 111-133). De ahí que el poder tenga un carác-

ter inherentemente performativo: se actúa. Y si el poder está continuamente actuándose, ello implica que el individuo debe estar continuamente reafirmando su subjetividad en sus acciones. Sin duda, ello supone que constantemente uno está afianzando la internalización del poder con nuevas internalizaciones, pero el que esto deba darse de manera continua y en la acción implica el riesgo de que el proceso se vea modificado en cualquier momento. Es decir, la continuidad de la interpelación del poder lo vuelve vulnerable en tanto exige del individuo el sostener tal continuidad:

> Asumir condiciones de poder que uno no ha creado, pero ante las cuales es vulnerable, de las cuales depende para su existencia, parece apuntar a un sometimiento mundano como base para la formación del sujeto. Sin embargo, «asumir» el poder no es un proceso sencillo, puesto que el poder no se reproduce de manera mecánica al ser asumido. Por el contrario, al ser asumido corre el riesgo de asumir una forma y una dirección diferentes. [...] en la medida en que operan como fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo el deseo, las normas rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la sociabilidad que puede ser vivida. El funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador una ruta más insidiosa que la coerción explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social. Y, no obstante, siendo psíquica, la norma no se limita a restituir el poder social, sino que se vuelve formativa y vulnerable de modo altamente específico. Las categorizaciones sociales que establecen la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico [Butler, 1997, p. 21].

Así, el poder abre un espacio a la agencia del individuo debido a que está enmarcado en una doble contingencia. Por un lado, la contingencia propia de su ser social; el dinamismo de la socialización y la movilidad propia de su condición histórica hace que ningún ejercicio de poder posea una estabilidad absoluta. Por el contrario, el poder es absolutamente vulnerable al cambio y, en ese sentido, se enfrenta a nuevas dinámicas posibles que interfieren en los mecanismos de subjetivación y, además, se enfrenta constantemente a la existencia de ejercicios de poder diferentes y, en algunos casos, contrarios.[3] Por otro lado, el poder está enmarcado

3. Una forma más clara de decir esto es la siguiente: las dinámicas de socialización no son homogéneas ni estables. El caso de los reclutas levados por el Ejército para luchar en el Conflicto Armado Interno peruano es un

en la contingencia producto de su dependencia de la continuidad y eficacia en los modos de internalización de los individuos, los cuales pueden ser guiados pero no garantizados por el poder.[4]

Así, regresando a nuestra pregunta inicial, siguiendo a Butler, puede decirse que un individuo es responsable de sí mismo en tanto es él quien internaliza las normas y quien puede, finalmente, continuar o revertir un determinado proceso de internalización. Desde luego, tal reversión no puede verse como un rechazo del poder, sino, en todo caso, como una *resignificación* de los contenidos ofrecidos por este. Que estas sean o no exitosas dependerá en buena cuenta de la magnitud e intensidad de los ejercicios de poder (Butler, 2005, pp. 41-50). Con ello, Butler otorga un lugar a la autonomía del individuo en medio de su relación con un poder constitutivo, pero esta autonomía no toma la forma de un espacio sin interferencia de la norma.

Ahora bien, esta forma particular de autonomía implica una también particular concepción de la responsabilidad. Si el individuo debe responder ante un poder que, a la vez, diseña el marco de su subjetivación, entonces la responsabilidad supone un reconocimiento de los modos en los que el poder me constituye. Y si lo que define a tales modos es el requerir la actuación continua del individuo, entonces tal reconocimiento debe implicar el ver en la propia acción y, con ello, también en la acción de dar cuenta de uno mismo, un modo de subjetivación. Así, es a través de los ejercicios que actuamos en función de nuestra subjetividad que vamos construyéndola. Sin duda, el contenido de esos ejercicios nos antecederá y, entonces, nunca será del todo nuestro, pero el modo en que vayamos dando cuenta de esos contenidos en nuestro actuar será siempre nuestro. Ello no implica, sin embargo, que tengamos libertad absoluta sobre la articulación de tales contenidos; el poder traza un límite sobre esto. Pero uno será capaz de un mayor grado de apropiación de tales contenidos en la medida en que reconozca con mayor claridad la forma en que el poder deli-

---

ejemplo drástico de ello. Estos pasaron de un modo de subjetivación inicial a uno relativo al modo de ser militar para, finalmente, tener que reinsertarse a un nuevo modo de subjetivación una vez que finalizó el conflicto armado (véase Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003).

4. El poder puede, por ejemplo, formar una coalición de ejercicios que exijan la internalización del catolicismo por parte de un individuo. Así, puede sumar un ejercicio de vigilancia familiar a un ejercicio de enseñanza escolar y un ejercicio de participación en retiros espirituales, etc. Sin embargo, ello no garantiza que el individuo no pueda resultar ateo.

mita nuestro alcance sobre ellos. La responsabilidad, por ello, encarna tres exigencias: por un lado, exige un reconocimiento de la acción del poder, de los alcances y límites que nos presenta; por otro, exige dar cuenta de este reconocimiento en una apropiación singular y consciente de los contenidos presentados por el poder; y, por último, exige entender y realizar este modo de dar cuenta en el actuar de cada uno de nosotros, puesto que el poder y la subjetivación, sus acatamientos y subversiones, se juegan en el ámbito del actuar propio de cada individuo (Butler, 2005, pp. 111-136).

Es importante mencionar que Butler extiende la existencia de este ámbito de libertad y responsabilidad hasta los mismos ejercicios confesionales en los que, según Foucault, tienen su origen los mecanismos de subjetivación modernos. Pero ello no toma la forma de una crítica, sino que recoge, más bien, la autocrítica que el propio Foucault hace sobre sus primeras ideas acerca de la confesión. Esta deja de ser entendida como un mecanismo de vigilancia e internalización de la norma, para pasar a ser un modo de afirmación del yo en su singularidad:

> En los últimos años de su vida, Foucault retomó el tema de la confesión y se desdijo de la crítica formulada en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, donde la condenaba como una extracción de la verdad sexual por la fuerza, una práctica al servicio de un poder regulador que produce un sujeto obligado a decir la verdad sobre su deseo. [...] La confesión se traduce en la escena verbal y corporal de la demostración de sí mismo. [El yo] Se habla, pero al hablar se convierte en lo que es. [...] Así, cierta producción performativa del sujeto que se confiesa dentro de las convenciones públicas establecidas es requerida y se constituye el fin mismo de la confesión [Butler, 2005, pp. 112-113].

Con ello, las técnicas de subjetivación y la toma de responsabilidad pueden ser vistas como ejercicios confesionales —y esta sugerencia motivó la cita de Agustín con la que inicia este texto— que exigen una producción performativa y una exteriorización del sujeto que se hace en ellas.

En síntesis, el desarrollo que hace Butler de la noción de poder foucaultiana se concentra en explicar cómo se configura la subjetividad de los individuos de tal manera que sea posible para ellos la responsabilidad sobre sí mismos (es decir, que sea posible una ética). La propuesta nos permite retomar los puntos mencionados en la introducción.

En relación con el punto 1, la posibilidad de una agencia de la cual el sujeto sea responsable se da en el marco de los mecanismos de subjetivación que el poder diseña. En otras palabras, si el sujeto es lo suficientemente libre como para tener que responsabilizarse de sus actos y decisiones es porque tal responsabilidad le es exigida por el poder que lo constituye, en la medida en que es él mismo quien debe llevar a cabo la interiorización de los contenidos ofrecidos por el poder. Así, la libertad del individuo surge y se realiza en el marco de los ejercicios de poder que definen su subjetividad.

En relación con el punto 2, la constitución de la subjetividad y el modo que la responsabilidad asume tienen su condición de posibilidad en este modo particular de autonomía que se produce en el marco de los mecanismos de subjetivación. Ciertamente, es gracias a que la libertad del sujeto está determinada por los ejercicios de poder que la responsabilidad del sujeto exige una *conciencia crítica*[5] sobre estos ejercicios y un enfoque performativo en el que actuar(me) y dar cuenta de quién soy son parte de un solo proceso.

En relación con el punto 3, hemos visto que el modo en que Butler analiza los mecanismos de poder es a través de la configuración de las subjetividades. Su perspectiva se orienta, por ello, a mostrar cómo se dan estas configuraciones y cómo tiene lugar, en relación con ellas, la responsabilidad del sujeto. El análisis, entonces, se concentra en el modo en que los individuos se vinculan con el poder. Veamos ahora el desarrollo de estos tres puntos desde una perspectiva social en el caso de Brandom.

## 2. **Libertad sujeta a normas**

Una de las interrogantes que plantea la noción de poder foucaultiana, en la cual nos hemos centrado en la sección ante-

5. Butler no emplea este término. Pero nos parece adecuado para describir la toma de conciencia sobre los mecanismos de poder; la cual, además, no puede tomar la forma de un conocimiento objetivo o una teoría, sino de una reconstrucción de tales mecanismos a partir de la cual vamos definiendo nuestra subjetividad para los otros y para nosotros mismos: «Ese dar cuenta [de sí] no tiene como meta el establecimiento de un relato definitivo, sino que constituye la oportunidad lingüística y social de una autotransformación. [...] Dar cuenta de sí también es, entonces, una suerte de mostrarse, un mostrarse con el fin de comprobar si el relato parece adecuado y es comprensible para el otro, que lo recibe por medio de una u otra serie de normas» (Butler, 2005, pp. 130-131).

rior, es la de la posibilidad de la agencia del sujeto. Butler, como vimos, plantea una respuesta desde la psique y la acción individual. Otra forma, complementaria, de elaborar una respuesta sería partiendo del enfoque de la vida social y política de la comunidad: si el individuo debe dar cuenta de sí, debe darse un marco de intercomprensión: ¿cuál es y cómo procede en él este dar cuenta de sí?

La crítica que Lukes elabora al carácter constitutivo del poder foucaultiano plantea que tal noción no reconoce al individuo un espacio de libertad necesario para formular criterios que distingan entre constitución y coerción. Efectivamente, si partimos de una oposición entre libertad y poder en la cual la primera exige un margen de indeterminación que el individuo pueda gestionar, entonces la visión foucaultiana no ofrecerá una alternativa que permita diferenciar los escenarios donde un individuo es libre de aquellos en los que no lo es.[6] La pregunta de fondo que parece subyacer a la crítica de Lukes es la pregunta por el sujeto racional autónomo. Es decir, la pregunta por la razón como espacio de autonomía e intercomprensión desde el cual es posible encontrar criterios que, hallándose presentes en mí en tanto ser humano, permitan poner mis acciones a disposición de una comunidad y las prácticas e instituciones de tal comunidad a disposición de mi juicio.[7] Sin duda, si el poder es constitutivo, es de esperarse que la racionalidad también esté transida de relaciones y ejercicios de poder, pero ello no implica necesariamente que debamos abandonar este concepto. En todo

6. Ciertamente, Lukes considera, como Butler, que el mismo Foucault retomó y modificó sus consideraciones sobre el carácter constitutivo del poder en sus últimos años. Pero continúa afirmando que, desde la noción de poder constitutivo foucaultiana, se hace imposible distinguir entre ejercicios legítimos del poder y ejercicios ilegítimos, como si el carácter constitutivo del poder fuese incompatible con la posibilidad de agencia del individuo (2005, pp. 88-107, 112-114).

7. La afinidad, para Lukes, entre los conceptos de libertad y racionalidad aparece en el análisis que hace de la aplicación de la noción foucaultiana del poder por parte de otros autores (Bartky, Bordo, Donzelot, Flyvbjerg, Hayward), los cuales, desde su perspectiva, disminuyen la extensión del ámbito del poder de tal manera que puedan reconocer un ámbito de libertad de los individuos. Su intención con esta presentación, manifiesta, fue «sugerir que ninguno de estos trabajos sostiene las extravagantes ideas sostenidas por Foucault y muchos otros en el sentido de que su pensamiento ofrece una visión ultra radical del poder que tiene implicaciones profundamente subversivas para la manera en la que nosotros entendemos la libertad y la racionalidad» (Lukes, 2005, pp. 106-107).

caso, exige ver hasta qué punto es o no incompatible en relación con el conjunto de instituciones y ejercicios que el poder diseña en el espacio sociopolítico. La propuesta de Brandom de ver la relación entre la libertad y el poder como una interdependencia a partir de una resignificación de la racionalidad en términos de expresividad resulta interesante sobre este punto.

En su artículo «Freedom and Constraint by Norms» (1979), Brandom desarrolla su concepto de libertad a partir de una analogía entre el modo en que se determina la corrección o incorrección en las prácticas sociales y el modo en que se determina en el lenguaje, analogía que le permite concluir que las normas sociales son convenciones que establecen los modos de socialización en una comunidad. La pregunta que se hace en relación con esto es si es posible trazar una distinción entre las normas y los hechos sociales; si es que tales hechos pueden estudiarse y enjuiciarse objetivamente, independientemente de las valoraciones sociales que la comunidad les confiere.[8] Es importante tal pregunta en relación con este trabajo, porque la posibilidad de independizar los hechos sociales puede verse —en particular desde una lectura moderna— como una condición para establecer criterios de corrección e incorrección cuya validez se sostenga en su neutralidad respecto de las valoraciones sociales y personales. Brandom rechaza esta posibilidad. Por el contrario, considera que es el carácter social de los hechos el que permite establecer la distinción entre objetividad y subjetividad. Ciertamente, la distinción entre ambas no puede hallarse en los hechos (podemos analizar objetiva o subjetivamente un mismo hecho), pero tampoco en los individuos (dado que ellos no determinan qué es ni cuándo es un hecho subjetivo u objetivo), por lo que objetividad y subjetividad no son propiedades sino perspectivas que los individuos o grupos pueden asumir y que se ven favorecidas o limitadas por los modos de socialización; en otras palabras, son perspectivas sociales.

En general, lo que la socialización haría al presentar ambas perspectivas al individuo sería mostrarles dos modos diferentes

8. Hemos resumido aquí la extensa discusión con el naturalismo y el antinaturalismo que el autor desarrolla. Ciertamente, tal discusión se centra en si es posible extender el carácter objetivo de los hechos a las normas (naturalismo) o si este debe circunscribirse a los hechos (antinaturalismo), pero la posición de Brandom rechaza la posibilidad de hablar en términos objetivos tanto de los hechos como de las normas, de ahí que consideremos suficiente la sintética presentación dada (Brandom, 1979, pp. 190-192).

de relacionarse con el mundo: desde el enfoque objetivo, como un entramado causal independiente respecto de mí y, desde el enfoque subjetivo, como dependiente de mí. Brandom, en este artículo, desarrolla escasamente la perspectiva subjetiva y parece restringirla a lo absolutamente dependiente de la voluntad del individuo (1979, p. 192). Pero esta concepción de la subjetividad aparece en el marco de una oposición subjetivo/objetivo con el fin de enfatizar el carácter social del concepto de libertad. No se opone, por ello, a la concepción butleriana del individuo como alguien que surge y se da como sujeto autónomo en el marco de la vida social. Por el contrario, al manifestar que los hechos y normas sociales son los que determinan los modos de aproximarse al mundo de los individuos, Brandom se acerca mucho a la idea de que el modo particular de vivir de un individuo depende de mecanismos de socialización que no pueden ser ni absolutamente independientes de este (objetivos) ni totalmente dependientes (subjetivos en el sentido de Brandom). La posibilidad de hallar criterios que definan los alcances y límites de la autonomía del individuo, así como la posibilidad de la autonomía misma, deben pensarse, por lo tanto, en relación con su carácter social y, por ello, con los distintos modos de socialización de los individuos.

Al igual que en la adquisición de una lengua, la socialización del individuo supone la interiorización de normas y convenciones sociales, pero estas solo son productivas —es decir, solo pueden producir una socialización adecuada— en la medida en que motiven y se manifiesten por medio de la creatividad del individuo. Del mismo modo que hablar una lengua exige que el individuo sea capaz de producir enunciados nuevos, la socialización exige que el individuo sea capaz de producir nuevos juicios y prácticas. Así como dominar una lengua implica ser capaz de jugar con sus elementos de manera que, produciendo diferentes combinaciones, podamos lograr una expresión más rica, una socialización adecuada también permite al individuo una expresión más rica de sí mismo a través de juicios, acciones e intenciones nuevas para la comunidad.[9] La

9. La extensión del ámbito de la expresión social, que incluye la posibilidad de nuevas intenciones y nuevos enunciados, supera con creces a la lingüística. Me parece conveniente, por ello, decir que la expresión lingüística es un modo de expresión social. Lo que, por otra parte, no es ninguna novedad para la sociolingüística. Véanse, por ejemplo, las investigaciones de Halliday (1979) o Labov (1972).

posibilidad de nuevas expresiones es, a la vez, lo que manifiesta una adecuada socialización y la existencia de un margen de autonomía para el individuo. Para que la autonomía se manifieste adecuadamente, se necesita, por ello, no solo de la agencia creativa y expresiva de los sujetos, sino de una socialización que ofrezca elementos y espacios para la expresión de tales sujetos. Se trata, por lo tanto, de una interdependencia entre la autonomía de los individuos y los mecanismos de socialización. Ambos deben ponerse al servicio de la posibilidad de nuevas expresiones integrales de la subjetividad. De ahí que Brandom llame a este tipo particular de libertad *libertad expresiva* (1979, pp. 192-195).

Hay dos puntos que es necesario discutir sobre este concepto, ambos relativos al sentido de la palabra «expresión». El primer punto es si la expresión supone la preexistencia de un individuo que se exprese; el segundo es sobre su relación con la racionalidad como plano de intercomprensión.

En relación con el primero, la duda surge del sentido coloquial de la palabra expresión, entendida como poner algo de manifiesto o dar a entender algo. En ambos casos, asumimos que aquello que se expresa es anterior a su expresión y está contenido en esta. En el caso que nos ocupa, siendo la expresión del sujeto, el sujeto debería ser previo a su expresión para poder expresarse. Sin embargo, conviene tomar en consideración que Brandom asocia su perspectiva de la expresión con la *Bildung* hegeliana (1979, p. 193). Este concepto define la formación del individuo como un proceso integral que implica la relación del yo con el contexto familiar, social y político. Supone, por lo tanto, la experiencia del individuo en las relaciones sociales a partir de las cuales se va configurando. Pero remite también al modo en que el espíritu humano en general va consolidándose en la cultura a través de la historia; de ahí que pueda traducirse también por «cultura». Lo propio de la *Bildung* es su carácter experiencial; la formación se da por una puesta en relación con normas, grupos, objetos y personas diferentes a nosotros. Ello implica un doble movimiento de extrañamiento y apropiación. Extrañamiento, porque el objeto con el que nos vinculamos es algo distinto a nosotros; pero apropiación también, porque la experiencia que tengamos de ese encuentro y a partir de la cual vayamos formándonos será nuestra (Hegel, 1977, pp. 294-327). La *Bildung* describe, por lo

tanto, un proceso de ida y vuelta, de salida de sí y de regreso a sí mismo.[10]

Si la expresión en Brandom se asocia a este concepto, es porque posee también una dimensión formativa que es central; no remite, pues, solo al hecho de manifestar algo dado previamente, sino que se trata de una expresión formativa. Como el mismo Brandom explica: «No se trata de que las creencias, deseos e intenciones que uno puede expresar cuando uno adquiere un lenguaje adecuado hayan estado allí todo el tiempo, escondidas en algún lugar dentro del individuo y mantenidas sin expresión por algún tipo de impedimento. Sin un lenguaje adecuado hay ciertas creencias, deseos e intenciones que simplemente no podríamos tener» (1979, p. 194). Por otro lado, la expresión en Brandom posee también la doble acepción de la *Bildung*: implica tanto el proceso formativo del individuo como el modo de socialización presente en una comunidad. De ahí que esta expresión formativa se manifieste en el individuo como posibilidad de una expresión más rica de sí mismo. Pero tales expresiones enriquecen también el universo social en la medida en que este ofrezca las posibilidades para su desarrollo y sostén. Así, el individuo y la comunidad sufren procesos formativos; el primero poniendo su creatividad en relación con los contenidos de la comunidad y la segunda capacitando al individuo para el ejercicio de su creatividad (p. 195).

Para el segundo punto, es útil revisar tanto el artículo «Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons» (1995) como el libro *Reason in Philosophy* (2009), donde Brandom reconoce como un atributo inherente al ser humano el dar razones. Con ello no entiende el que sea capaz de una justificación en términos lógicos, sino el ser capaz de dar cuenta de las causas y las consecuencias de una determinada acción; es decir, ser capaz de justificarla. Desde luego, toda justificación está condicionada por las normas sociales propias del marco en que el esta se dé, pero en toda comunidad existe la posibilidad y la exigencia de presentar justificaciones (o, en términos más simples, la sola noción de or-

10. Al respecto, cabe advertir la semejanza entre el proceso formativo implicado por la *Bildung* y la forma en la que Butler describe el proceso de consolidación de la subjetividad de los individuos. Para ella, también, la formación del sujeto depende de la interiorización de normas sociales que, en un principio, aparecen como externas al individuo, pero que, mediante la experiencia activa de este en relación con ellas, llegarán a consolidarse como parte fundamental de su identidad.

den social implica un tipo de responsabilidad de los sujetos que permita el establecimiento de tal orden) (Brandom, 1995, pp. 898-906). Así, la racionalidad es vista como una capacidad general de reconocer que algo puede servir de justificación para otra cosa y, a su vez, exigir un tipo particular de justificación; en otras palabras, una capacidad general de trazar inferencias. Ciertamente, si entendemos por trazar inferencias el establecer que algo sirve como explicación para otra cosa, tanto al justificar una acción como al postular una teoría estamos trazando inferencias. Con ello, el conjunto de prácticas sociales humanas puede verse como enmarcado en un espacio de relaciones inferenciales donde los individuos son capaces de ofrecer y exigir justificaciones.

Si bien esta capacidad se ejerce de distintas formas en distintos contextos de socialización, plantea, a su vez, que es posible explicitar los modos en los que estos contextos operan. Es decir, dado que la posibilidad de justificación está dada por una condición general del ser humano, esta no solo responde a mecanismos de socialización implícitos en un escenario social, sino que permite explicitar estos mecanismos. De ahí que Brandom no conciba el ejercicio crítico de la razón como una fundamentación mediante conceptos, sino como una explicitación del alcance normativo de los conceptos mismos. La racionalidad no descubre, pues, categorías básicas para establecer juicios certeros, sino que revela, en general, las condiciones de enunciación y examen de nuestros juicios y acciones. La posibilidad presentada por la razón y puesta como exigencia en los escenarios de socialización es la expresión, el ingresar a un marco de relaciones inferenciales donde dar, recibir y evaluar justificaciones (Brandom, 2009, pp. 111-129).

Así, la expresión posee, por un lado, un carácter formativo que se configura en una relación entre el individuo y la comunidad y no afecta unilateralmente a ninguna de las partes; ambos se entrelazan en los procesos de formación, ambos se forman. Por otro lado, la expresión remite a una concepción de la racionalidad como capacidad de ingresar en un marco inferencial desde el cual es posible dar cuenta de uno mismo (hacerse responsable, empleando los términos de Butler) y exigir una rendición de cuentas a otros. La expresión, entonces, da forma al marco de intercomprensión desde el cual es posible tanto la vida social como la actitud crítica ante esta. De ahí que la libertad expresiva no describa solo las condiciones individuales que posibilitan la socialización del sujeto, sino —sobre todo— las condiciones sociales en

las cuales es posible una socialización adecuada. El concepto ofrece, con ello, una doble dimensión, descriptiva y prescriptiva.

Ciertamente, al plantear que la libertad expresiva consiste en la apropiación creativa de las normas por parte del individuo, Brandom advierte que deben existir condiciones adecuadas para la manifestación de la libertad. Cabe preguntar, por lo tanto, cuáles serían estas condiciones.

En los textos revisados, Brandom no se detiene largamente en este punto,[11] pero podemos hallar una respuesta posible en Butler. Si la responsabilidad del sujeto implicaba, para la autora, un conocimiento de los alcances y límites de los ejercicios de poder en relación con nosotros y una conciencia crítica respecto de nuestra internalización del poder, y la libertad expresiva supone una apropiación creativa de las normas sociales, parece posible considerar que tal apropiación exige un conocimiento cabal de los modos en que operan tales normas y se dan en los procesos de socialización. Así, una política que permita una socialización adecuada deberá satisfacer dos condiciones: (1) brindar espacios y mecanismos de expresión y participación para los individuos, y (2) ser lo más transparente posible respecto de los medios de socialización y promover el desarrollo de la reflexión crítica sobre estos.

Para finalizar, a modo de conclusión, quisiéramos presentar los tres puntos de complementariedad entre ambas propuestas que mencionamos al inicio de este texto: en relación con los puntos 1 y 2, hemos visto cómo la noción de libertad expresiva alude al hecho de que la libertad se desarrolle siempre en el marco de la normatividad social y permita la formación del individuo, del mismo modo que la responsabilidad (que Butler desarrolla en relación con la concepción foucaultiana del poder) surge en el marco de los ejercicios de poder e implica el desarrollo de la autonomía del sujeto.

En relación con el punto 3, podemos decir que Brandom analiza los mecanismos de socialización en relación con la libertad que se crea en la dialéctica entre los individuos y las normas sociales. De ahí que su perspectiva sirva para plantear también prescripciones relativas a los modos de socialización. La de Butler, como vimos, se concentra en la acción del poder en relación con la cons-

---

11. En «Freedom and Constraint by Norms» se limita a afirmar que una política adecuada debería promover la libertad expresiva (1979, p. 196) y en *Reason in Philosophy* se concentra en la relación entre libertad expresiva y filosofía antes que en sus correlatos sociopolíticos (2009, pp. 130-155).

titución de los individuos. Permite, por ello, presentar las condiciones que la responsabilidad plantea a los procesos de subjetivación. Brandom, por otra parte, permite esclarecer la posibilidad general (en el marco de la vida social y la racionalidad) de la subjetivación y, gracias a ello, permite hacer de sus condiciones —de las cuales hemos presentado un esbozo posible en (1) y (2)— una exigencia. La complementariedad entre ambas propuestas se encuentra, dicho de manera sintética, en que, mientras Butler analiza la posibilidad de la autonomía en la constitución interior de la subjetividad y la agencia individual, Brandom lo hace desde la relación de los individuos con el espacio social y su normativa.

## Bibliografía


AGUSTÍN (1992). *Confessions*. Edición de James J. O'Donnell. Oxford: Oxford University Press.

BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophical Quarterly*, *16*(3), 187-196.

— (1995). «Knowledge and The Social Articulation of the Space of Reasons». *Philosophy and Phenomenological Research*, *55*(4), 895-908.

— (2009). *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge: Harvard University Press.

BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Segunda edición. Nueva York: Routledge.

— (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.

— (2005). *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (2003). *Informe final*. Lima: CVR.

FOUCAULT, Michel (2001). *Los anormales*. Segunda edición. Traducción de Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (2002). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Segunda edición. Traducción de Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI.

HALLIDAY, Michael (1979). *Language as Social Semiotic*. Baltimore: University Park Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit*. Traducción de Arnold V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

LABOV, William (1972). *Language in the Inner City*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

LUKES, Steven (2005). *Power. A Radical View*. Segunda edición. Nueva York: Palgrave Macmillan.

OTOMO, Rio (2007). «Mishima Yukio's "Sex which is not One"». *Poetica*, *67*, 97-114.

# SOBRE LOS AUTORES

GIANFRANCO CASUSO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor asociado e investigador del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Contacto: gcasuso@pucp.edu.pe

LUIZ GUSTAVO DA CUNHA DE SOUZA. Doctor en Sociología por la Universidad Estatal de Campinas. Profesor de Sociología y Teoría Social en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) en Florianópolis, Brasil.
Contacto: gustavo.cunha.s@ufsc.br

MARCUS DÖLLER. Magíster en Filosofía y Literatura alemana por la Universidad de Frankfurt. Doctorando en Filosofía en la misma universidad.
Contacto: marcus-doeller@web.de

LAURA ELENA FLÓREZ-HINCAPIÉ. Magíster en Historia del Arte y diplomada en Filosofía por la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombia. Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Frankfurt.
Contacto: lauraflorezlividasdelespacio@gmail.com

FEDERICA GREGORATTO. Doctora en Filosofía por Universidad de Venecia Ca' Foscari. Profesora e investigadora postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad St. Gallen en Suiza.
Contacto: federica.gregoratto@unisg.ch

STEPHAN GRUBER. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la misma universidad y en la Universidad del Pacífico.
Contacto: stephan.gruber@pucp.edu.pe

REGINA KREIDE. Doctora en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesora de Teoría Política e Historia de las Ideas en el Instituto de Ciencia política de la Justus-Liebig-Universität Gießen.
Contacto: Regina.Kreide@sowi.uni-giessen.de

SEBASTIÁN LEÓN. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la misma universidad.
Contacto: sleond@pucp.pe

KURT C.M. MERTEL. Doctor en Filosofía por la Northwestern University. Profesor en la American University of Sharjah en Emiratos Árabes Unidos.
Contacto: kurtmertel2015@u.northwestern.edu

GUSTAVO MATÍAS ROBLES. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (UNLP). Profesor adjunto en la UNLP e investigador postdoctoral de CONICET-UNLP (Argentina).
Contacto: gmrobles@fahce.unlp.edu.ar

ARVI SÄRKELÄ. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor e investigador postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Lucerna.
Contacto: Arvi.Saerkelae@unilu.ch

CAMILO SEMBLER. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile.
Contacto: camilo.sembler@gmail.com.

JUSTO SERRANO. Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Asistente de investigación postdoctoral en la Hochschule für Politik de la Technischen Universität München.
Contacto: justserrano@gmail.com

THOMAS TELIOS. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt y el Center for Research on Modern European Philosophy de la Kingston University. Profesor de Filosofía en la Universidad de St. Gallen en Suiza.
Contacto: thomastelios@hotmail.com

SEBASTIÁN TOBÓN. Doctorando en Filosofía por el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt.
Contacto: tobon.sebastian@gmail.com

MANUEL ZELADA. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía de la misma universidad.
Contacto: manuel.zelada@pucp.edu.pe

# ÍNDICE

PRÓLOGO, *por Axel Honneth* ..... 5

INTRODUCCIÓN, *por Gianfranco Casuso y Justo Serrano* ..... 7

Democracia en crisis. Un diálogo con Regina Kreide, *Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú* ..... 11

PRIMERA PARTE
CONTRIBUCIONES METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD

Disonancia y crítica social. Apuntes sobre la relación entre el poder y la exclusión, *por Gianfranco Casuso* ..... 41

La teoría crítica del desarrollo de Thomas McCarthy y la hermenéutica como filosofía práctica: hacia un diálogo constructivo, *por Kurt C.M. Mertel* ..... 68

La lógica de la movilización. Una aproximación a los movimientos por la emancipación desde John Dewey, *por Justo Serrano* ..... 113

SEGUNDA PARTE
FUENTES Y ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA

Dos formas de la crítica, *por Marcus Döller* ..... 143

Deuda, poder y la normatividad de la interdependencia: debates contemporáneos y el joven Marx, *por Federica Gregoratto* ..... 166

Un drama en tres actos. La lucha por el reconocimiento público de acuerdo con Dewey y Hegel, *por Arvi Särkelä* ..... 194

## Tercera parte
## APORTES CONCEPTUALES DE LA TEORÍA CRÍTICA

La fuerza de la crítica estética. Apuntes sobre la autonomía estética y la dimensión sociofilosófica de la teoría estética de Theodor W. Adorno, *por Laura Elena Flórez-Hincapié* ..... 221
Desreconocimiento social e injusticia: esbozo de una presentación conceptual, *por Luiz Gustavo da Cunha de Souza* ..... 247
Adorno, Kant y la crítica al sujeto moral, *por Gustavo Robles* ..... 268
Paradojas de la libertad moderna: patologías sociales en Habermas y Honneth, *por Camilo Sembler* ..... 296
De la cosa a la mercancía: lecturas sobre la cosificación y el fundamento de la capacidad de acción colectiva de los sujetos descentrados, *por Thomas Telios* ..... 320
Normatividad y resistencia. Sobre filosofía moral en Theodor W. Adorno, *por Sebastián Tobón* ..... 342

## Cuarta parte
## OTRAS VOCES

Ontología(s) política(s): entre el posfundacionalismo y el vitalismo, *por Stephan Gruber* ..... 375
Actividad y pasividad: las bases normativas de la crítica genealógica, *por Sebastián León* ..... 402
Poder confesional y libertad expresiva: una lectura de las propuestas de Foucault y Brandom, *por Manuel Zelada* ..... 422

Sobre los autores ..... 443